تصوف الغرب الإسلامي

أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية

تأليف الدكتور

محمد العدلوني الإدريسي

دار الثقافة
مؤسسة للنشر والتوزيع
الدار البيضاء

تصوف الغرب الإسلامي

أبو الحسن الششتري
وفلسفته الصوفية

تأليف الدكتور
محمد العدلوني الإدريسي

دار الثقافة
مؤسسة للنشر والتوزيع
34-32 شارع فيكتور هيكو — ص.ب. 4038
الهاتف 022.30.76.44 - 022.30.23.75
فاكس 022.30.65.11 — الدار البيضاء 20500

الكتــاب : أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية
المؤلــف : محمد العدلوني الإدريسي
النــاشر : دار الثقافة - الدار البيضاء
الطبعــة : الأولى دجنبر 2005
الحقــوق : © جميع الحقوق محفوظة
المطبعــة : النجاح الجديدة - الدار البيضاء
الإيــداع : القانوني رقم 2005/2582
ردمــك : 9981-02-668-9

الاهـــداء

إلى الزملاء الأعزاء

بشعبة الفلسفة كلية الآداب

الرباط .

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديــــم

التصوف الإسلامي ناحية هامة من أهم نواحي الفكر الإسلامي الأكثر تعبيرا عن الواقع الذي صدر عنه اجتماعيا كان أو فكريا، إلا أن البحث فيه لم يرق بعد إلى ما وصل إليه البحث في مجالات الفكر الأخرى، كالفقه وأصول الفقه وعلوم اللغة والحديث وعلم الكلام والفلسفة.

ومع عدم كفاية الأبحاث المنجزة في التصوف: قضاياه، شخصياته، مذاهبه، وحيثياته، ضمن الفكر العربي الإسلامي، فإن هذا النقص يظل قائما والدعوة إلى الإلمام به تصبح ملحة إذا ما نظرنا إلى التصوف بالجناح الغربي من العالم الإسلامي.

فبالرغم من الجهود الكبيرة والقيمة التي بذلها طائفة من العلماء الباحثين، مستشرقين كانوا أو غير مستشرقين، فإن تلك الجهود لم تكن كافية ولا مستقصاة، وتبقى الأعمال التي قدموها في أول شوط من أشواطها لم تبرحه بعد، فما زال العديد من الكتب ومن الشخصيات والمدارس الصوفية في المغرب والأندلس ينتظر من ينفض عنه غبار النسيان ثم يحققه وينشره، لأن القيام بمثل هذا العمل كفيل بأن يكشف عن جوانب مشرقة من تاريخ التصوف بالغرب الإسلامي التي ما زالت مجهولة.

فنحن مثلا، لا نعلم بجلاء وبشكل دقيق كيف نشأ التصوف الفلسفي في بواكيره الأولى بهذه البقاع، كما أننا لا نعرف بشكل قاطع كيف تسربت الأفكار الغنوصية والأفلاطونية المحدثة والإمباذوقلية المنحولة، وكيف تناسقت الأفكار الصوفية الفلسفية في تصوف الرواد الأوائل، وكل ما لدينا هو فرضيات وتخمينات تدعمها بعض الشهادات التي احتفظت بها مؤلفات ونصوص بعض المتصوفة الذين كان لهم الحظ بأن تكتشف نتاجاتهم وتدرس.

كما أننا بعيدون عن معرفة علمية موضوعية بما كان لرجال التصوف الفلسفي بالغرب الإسلامي من دور اجتماعي وفكري وسياسي، في مواطنهم الأصلية وفي البلاد التي ارتحلوا إليها، ومن ثم فنحن بعيدون عن معرفة أثرهم في الحياة الأخلاقية والعقائدية بالأماكن التي استوطنوها.

ورغبة منا في المساهمة في الكشف عن جانب من الجوانب العديدة الغامضة من تراثنا الفكري والروحي الإسلامي، والاهتمام بدراسة شخصياته المتميزة، اتخذنا كموضوع لكتابنا هذا: فلسفة "الششتري الصوفية" أو "التصوف الفلسفي بالغرب الإسلامي في القرن السابع الهجري، الششتري ومدرسته". حيث يعتبر هذا القرن وهذه المنطقة من أهم الفترات التاريخية والأماكن الإسلامية التي نضج فيها التصوف، خاصة ذلك النوع الذي يمتزج فيه الفكر الفلسفي الأفلاطوني والأفلوطيني مع الأفكار الغنوصية والإمباذوفلية المنحولة والشيعية الإسماعيلية المتطرفة، وتبلورت قضاياه وتعددت موضوعاته، قضايا تدور حول أبحاث مثل حقيقة الله، والمعرفة، وعلة التكوين، والروح والبدن، وربط الحادث بالقديم، ومسألة وحدة الوجود، وعلاقة الوحدة بالكثرة، وغير ذلك من المسائل التي تتعلق بالفلسفة على اختلاف مشاربها وعلم الكلام بتنوع مذاهبه، والتي لم يكن للتصوف الخالص (السني) صلة واضحة بها. وموضوعات مثل : علم المجاهدة، علم الكشف، علم الأسماء والحروف، والشطح، وهي موضوعات لم يكن أحد من المتصوفة المتقدمين يخوض في شيء منها، وإن قاربوها كتجارب روحية، فإنها لم ترق عندهم إلى مستوى التكوين النظري.

وتميزت المباحث الصوفية التي أنتجت بهذه الحقبة وفي هذه المنطقة، بأن أصحابها ومنهم الششتري، كانت غايتهم منها وضع نظريات متناسقة في الوجود والمعرفة، وإن كانت طرائق عرضهم وتحليلهم لقضايا ومسائل مباحثهم غير متناسقة من حيث نظام البحث ابتداء وانتهاء، لأسباب اقتضتها أمكنتهم وأزمنتهم. وعلى أي حال، وإن لم تكن هناك منهجية دقيقة في حل المشاكل التي تطرحها نظريات النسق الفكري الصوفي الفلسفي عندهم، فإن المتصوف الفيلسوف كان ذا موقف متكامل يفسر به ما يطرح عليه من تساؤلات وما يهتم به من قضايا فكرية وذوقية.

من هنا كان هذا التصوف تصوفا مختلفا، إلا أن هذا الاختلاف لا يرجع إلى المعتقد الديني أو الالتزام الروحي والأخلاقي، فكل المتصوفة سنيين كانوا أو معتدلين أو باطنيين مغالين، يجعلون القرآن والسنة أساسا لمعتقداتهم وقاعدة لتدبرهم، والاختلاف إنما يكمن في أن رواد التصوف الفلسفي يعمدون إلى إنتاج خطاب له طابع ثيوصوفي يرتكز على أساس فلسفي يمتاز بالعمق، هدفه الرئيسي هو إدراك الوجود الحق، وذلك برفع حجاب الحس لكي تظهر الحقيقة كاملة، وتحصل المعرفة الذوقية الواضحة به، موظفا للاصطلاحات الفلسفية والفقهية والكلامية التي عرفتها الساحة الثقافية العربية الإسلامية منذ تشكل علم التصوف في أواخر القرن الثالث الهجري بالغرب الإسلامي إلى نضجه وإشعاعه في القرن السابع الهجري.

إنه صنف من أصناف الخطابات الفكرية التي يتوسل بها الإنسان طلبا للحقيقة، إنه سلوك معرفي يقوم على تجربة ذاتية واعية وعيا خاصا، لا يرتكز على الحس والعقل وحدهما في بحث قضاياه، بل يعطي للوجدان والقلب دورا رائدا في إدراكها، إنه وعي فوق الوعي العقلي الخالص، وعي خاص سام يتم التعبير عنه بوسائل عقلية لا من أجل تدعيم العقل ولا لغرض: «تكريس قدرته والاعتراف بفعاليته والتعاطف مع طموحاته بل من أجل إلغائه وإحلال قوة معرفية أخرى محله هي العرفان»[1].

ولهذا فهو ليس بمذهب ذوقي خالص يقوم على المواجد والأحاسيس الباطنية وحسب، بل تداخله عناصر فكرية عقلية منطقية خاصة وأنظار ميتافيزيقية.

ومنهج التصوف الفلسفي في بحثه النظري هو منهج "التأويل العرفاني"، "الكشف الصوفي" القائم على الذوق المؤيد بالعقل، أو القائم على العقل المؤيد بالذوق، من حيث هو فعل معرفي مُوَحِّد في نظرة واحدة بين كل الإدراكات والمعارف الحسية والعقلية والإلهامية الباطنية، هدفه استجلاء الحقيقة الإلهية عبر معانيها السارية في الوجود، إنه منهج عقلي خاص وليس منهجا عقليا صرفا، لا يكون فيه التفكير مستقلا عن الوجدان والعاطفة.

---

(1) د. محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي 2 ص 311 – 312.

التصوف الفلسفي إذن لا يمكن اعتباره تصوفا خالصا لأنه يختلف عن هذا الأخير في أنه يتخذ من لغة التصوف جسما له وينحو إلى وضع مذاهب ونظريات في الوجود والمعرفة والقيم الأخلاقية والجمالية، كما لا يمكن اعتباره فلسفة خالصة لأنه يختلف عن الفلسفة في كونه يقوم على أساس من دعائم الوجدان والذوق القلبي لا على العقل وحده.

وقد مثل هذا التيار الصوفي ثلة من كبار الصوفية، زكابن عربيس و زابن سبعينس و"الششتري". لكن، إذا كان مذهب "ابن عربي" قد حظي بعناية كبيرة من طرف الدارسين الذين نشروا الكثير من مصنفاته المخطوطة، وشرحوا فلسفته الصوفية، وكشفوا عن بعض غوامض شخصيته(2) ، وإذا كان "ابن سبعين" هو أيضا قد لقيت مؤلفاته وفلسفته الصوفية عناية لا بأس بها، فنشرت كذلك بعض أهم مخطوطاته وعُنِيَ بعض الدارسين المحدثين بإخراج فكره في دراسة متكاملة(3)، فإن "الششتري"، وعلى الرغم من مكانته المتميزة في تاريخ التصوف الإسلامي عامة، وتاريخ التصوف بالغرب الإسلامي خاصة، لم يلق مذهبه الفكري ومصنفاته اهتماما كافيا، و لم يجد من يقوم بدراسته دراسة شمولية يتم من خلالها التركيب لجوانب حياته الشخصية والفكرية، كما لم تظفر مؤلفاته بشرح وتحليل ونشر، اللهم إذا استثنينا بعض المحاولات القليلة والمحدودة التي اهتمت بأشعاره. وهكذا بقيت أغلب نتاجاته إلى حد الآن مخطوطة قابعة على رفوف المكتبات العالمية تنتظر من يبحثها ويخرجها إلى مسرح الحياة الفكرية.

(2) ونذكر منهم على الخصوص : بالي أفندي ، الذي قام بتحقيق فصوص الحكم ،] استنبول 1309 [وشرح القاشاني ،] القاهرة 1321 . [والدراسة القيمة التي قام بها السيد أحمد الحسيني باللغة الإنجليزية تحت عنوان : "ابن عربي المتصوف والمفكر الإسلامي الكبير" [مدراس ، 931]، والبحث المتميز الذي قدمه أبو العلا عفيفي باللغة الإنجليزية كذلك بعنوان : "الفلسفة الصوفية لمحي الين بن عربي"] كمبريدج [1935 . وأسين بلاثوس الذي اهتم بفكر ابن عربي اهتماما عظيما من خلال أبحاث كثيرة نذكر منها : "الوجد الصوفي عند الغزالي وابن عربي" [مجلة الثقافة االإسبانية،مدريد 1906].

(3) مثل ماقام به الفرنسي ماسنيون في مبحثه: " ابن سبعين والنقد النفسي في تاريخ الفلسفة الإسلامية [ه . باسي ، باريس 1928] ، ومهرن في بحثه تحت عنوان : "ابن سبعين و المراسلة مع الإمبراطور فريدريك الثاني" [المجلة الأسيوية مج 16 ، 1879]، وشرف الدين بالقايا الذي نشر جواب صاحب صقلية لابن سبعين ، تحت عنوان : "الكلام على المسائل الصقلية" وقدم له ه. كوربان] بيروت 1941 [، أو ما قام به ع. بدوي عندما قدم وحقق لمجموعة من رسائل ابن سبعين [بين 1973م و1985م].

ولهذا جعلنا القضية المركزية في بحثنا تتمحور حول دراسة الصوفي المسلم الكبير والشاعر الزجال، "أبي الحسن الششتري"، دراسة حاولنا من خلالها القيام ببناء تركيبي شمولي لأهم مناحي هذه الشخصية الصوفية المتميزة، وبسط فلسفته الصوفية وتحليلها إلى عناصرها الأساسية، وربطها بمصادرها، وتحديد مفاهيمها، ووضعها في سياقها الصوفي العام، محاولين تبيان ما للمذهب الصوفي من خلال هذه الدراسة، من طرافة وعمق في تناول القضايا الصوفية، والتعبير عن الحياة الفكرية الروحية، والتي لا تقل طرافة وجدة عما للمذاهب الفلسفية الخالصة من عمق ومتانة، مبينين أنه إذا كان للعقل في بحوثه النظرية نتائج تتلاءم مع منطقه الخاص، فإن للوجدان أو العاطفة منطقهما الخاص؛ والذي يستعملهما ويلتزم بحدودهما يصل إلى نتائج لا تقل جدة عن النتائج التي يحصلها مستعمل منهج العقل ، الملتزم بقواعده. كما حاولنا إظهار ما تتميز به فلسفة "الششتري" الصوفية من خصوصيات تجعل منه شخصية فكرية متفردة غير متكررة، رغم ما يبدو من تشابه بين أفكاره وأفكار غيره من المتصوفة الفلاسفة، وتبنيه مواقف وحلولا للقضايا التي يتناولها بالبحث، شبيهة بمواقفهم وقريبة من الحلول التي يقترحونها، فإن ذلك التشابه في المبادئ والمواقف والنتائج لا يجعل منه مجرد تلميذ تابع، ولا من فكره نسخة مطابقة لفكر أحدهم، أو انتقاء وتلفيقا لفلسفتهم، بل إن إعادة إنتاجه لآرائهم وتوظيف بعض من مقولاتهم ومفاهيمهم وتصوراتهم كان من أجل نقد نتائجهم وتصحيح مسار مذاهبهم في وحدة الوجود الصوفية، والذهاب بها إلى حدودها النهائية، فكان يستعمل كل تلك المحددات النظرية استعمالا جديدا ومغايرا نسبيا متلائما مع فكره وواقعه ، مما يعطيها في توظيفها الجديد ضمن نسقه الصوفي الفلسفي مدلولات جديدة وطريفة، ويجعل من مذهبه مذهبا خاصا.

وقد اعتمدنا من أجل استجلاء حقيقة مذهب الششتري في التصوف الفلسفي، وما يتميز به من خصوصيات، على بعض المناهج الحديثة التي أبانت عن فعاليتها في دراسة الظواهر الإنسانية، فتعقد الظاهرة الصوفية عامة والصوفية الفلسفية على الخصوص، يجعل من الصعب الوصول إلى نتائج علمية دقيقة إن لم نحرص على الدقة في تناول البحث بأدوات ومناهج ملائمة، قادرة على متابعة الظاهرة في تنوع وجودها، وفهم طبيعتها وما تقوم عليه من ثوابت وما يعتريها من تغيرات، وذلك

باعتبارها ظاهرة فكرية إنسانية اجتماعية وسياسية متميزة، تتبع في سيرها وتوظيفاتها طرقا ملتوية ومعقدة، لا يمكن فهمها إلا بوضعها في إطارها الكلي.

ولهذا وذاك اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الإبستيمولوجي، والمنهج التاريخي، منهج التحليل الإبستمولوجي المعرفي، القادر على الكشف عن طبيعة المفاهيم والأفكار الأساسية التي يرتكز عليها التصوف ذو الملامح الفلسفية في مذهب الششتري. ومنهج البحث التاريخي لأهميته البالغة في ربط نتائج الفكر النظري بالجانب العملي، السياسي، الاجتماعي، والأيديولوجي، ولكونه أداة تساعد على فهم وتقصي ما يحصل من تطورات وتحولات في التصورات والمفاهيم والأفكار الصوفية الفلسفية ورصد العوامل المؤثرة فيها.

كما أننا أخذنا بالمنهج المقارن، حيث كنا نقارن بين الحين والآخر عند الحاجة والاقتضاء، بين مذهب الششتري عامة وبعض قضاياه ونتائجه خاصة، وبين مذهب بعض فلاسفة التصوف وقضاياهم ونتائجهم، وخاصة شيخه غير المباشر "ابن عربي" وشيخه المباشر "ابن سبعين"، وذلك من أجل إظهار أوجه الخلاف والشبه بينه وبينهما، حتى يتبين مدى استقلال أو ارتباط شخصيته الفكرية بهما.

وبالإضافة إلى ذلك حاولنا أن نفيد، في حدود ، من معطيات علم النفس الحديث، وبعض المذاهب الفلسفية الحديثة، وأن ندرس فكر الششتري على ضوئها.

وقد جاء بحثنا هذا في مدخل وبابين يحتويان على ستة فصول . انكببنا في المدخل على تفحص تاريخ الششتري الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري ، وأثره على بروز شخصيته ومذهبه ، كما وقفنا فيه على التصوف في عصره وعوامل نضجه وأسباب إشعاعه وانتشاره في باقي العالم المتحضر. وخصصنا الباب الأول لتحليل مختلف العوامل والمحددات التي ساهمت من قريب أو بعيد في تكوين شخصيته. وتناولنا بالبحث حياته الزمانية والفكرية، وطبيعة ثقافته ومراحل حياته، ومختلف رحلاته، ووصفنا تجربته الصوفية وما عاناه وذاقه من مواجد. كما قمنا بالتعريف بمؤلفاته وتقديم تلخيص لمضامينها، ووصف وتقويم لأسلوبه من خلالها، وحصر الموضوعات التي تناولتها. وفي الأخير حاولنا التعرف

على المكانة التي احتلها فكر الششتري بين مفكري عصره من الصوفية الفلاسفة، وكذلك التعرف على موقف أنصاره وخصومه من مذهبه، واستجلاء الأثر الذي تركه في تلامذته من بعده.

أما في الباب الثاني فقد عكفنا على دراسة مذهب الششتري الصوفي الفلسفي، محاولين إبرازه في صورة متكاملة الأجزاء، مبينين إلى أي حد اتسم هذا المذهب بنضج مباحثه واتساق محاوره، ومدى قدرة صاحبه على إضفاء النظرة الشمولية على قضاياه، برؤية ثاقبة وأسلوب شعري ونثري أخاذ.

وهكذا تناولنا بالبحث فكرة وحدة الوجود باعتبارها أهم قضية صوفية فلسفية هيمنت على فكره، ولونت جميع مباحثه، كما لونت بصبغتها جل المباحث الصوفية الفلسفية في القرن السابع الهجري. وبينا ماهيتها وأصولها ومميزاتها ودواعي أخذ الفكر الصوفي الفلسفي بها، وأي اتجاه من اتجاهاتها أخذ به الششتري.

وبعد ذلك قمنا بتوضيح جوانب مبحثه في الوجود والمفاهيم التي يقوم عليها، وكيف حددها ووظفها في بناء رأيه في حقيقة الوجود، مثل مفهوم الله وحقيقته، والعالم وطبيعته، والإيجاد أو الخلق وكيفيته ومراتبه ونسبته إلى الحق، والإنسان ومكانته الأنطولوجية وكيفية بلوغه الكمال والتحقق بالوحدة الوجودية المطلقة، ومسألة الدين ووحدة الأديان، ومصير الإنسان، وغير ذلك من القضايا الصوفية والفلسفية التي تترتب على الخوض في مبحث الوجود.

ثم انصب اهتمامنا على مبحث المعرفة الصوفية في مذهبه، فعمدنا إلى توضيح حقيقة هذه المعرفة وتحليل أدوات تحصيلها، وحقيقة العارف المتحقق وطريق بلوغه هذه المرتبة الإيبستيمولوجية الرفيعة. ثم عرض ومناقشة موقف الفقهاء وأصحاب النظر من توجهاته المعرفية وقناعاته العرفانية.

وأخيرا وضمن مبحثه في القيم الأخلاقيةالصوفية، أو طريقة الششتري الصوفية، بينا العلاقة التي تربط بين الأخلاق النظرية عنده والأخلاق العملية، وبين اهتماماته الأخلاقية الصوفية عامة وقضايا الوجود وقضايا المعرفة، موضحين أن الأخلاق

الصوفية كان المتوخى منها عنده ، هو سلوك الطريق الأساسي الموصل إلى الحق أنطولوجيا وإيبستيمولوجيا، أو هو سفر روحي تجربة الذات فيه تكون من أجل تهذيب الذات، وإلزامها بشروط، وجعلها تحيا أحوالا وترتقي مقامات، حتى تبلغ مستوى الكمال، مما يجعل الأخلاق الصوفية في مذهبه تستهدف خلق مجتمع إنساني فاضل مؤمن بالوحدة الوجودية المطلقة، يتحقق فيه لكل أفراده رتبة الإنسان الكلي الإلهي.

ودعمنا دراستنا هذه بعدد هام من النصوص، أغلبها من مخطوطات "الششتري" التي لم تنشر بعد، وذلك من أجل البرهنة على النتائج التي استخلصت منها، وإضفاء صفة الموضوعية العلمية على البحث، وكذلك من أجل التعرف والتعود على أسلوبه واصطلاحاته، والتدليل على قدرته الفائقة في حل أعوص الإشكالات النظرية، والتعبير عن أشق المعاني الصوفية والفلسفية بوضوح ويسر، وكذلك لقناعتنا بأن النصوص في مجال البحوث الأدبية والفلسفية والصوفية، تلعب نفس الدور تقريبا التي تلعبه طرق التحقق في مجال العلم التجريبي.

وقد انتهينا من بحثنا هذا بخلاصة لم نجمل فيها ما وصلنا إليه من نتائج، لأننا كنا نقوم بذلك في نهاية كل محور وعند نهاية كل باب، ولكننا قمنا فيها بالتعرف على ما آل إليه التصوف الفلسفي بعد الششتري، خاصة في القرن الثامن الهجري، الذي عرف حركة صوفية ذات توجه ممنهج من أجل تسنين الغرض الصوفي وتنقيته من الشوائب التي علقت به (شوائب البدع والضلالات).

وفي النهاية وبعد هذا الجهد المتواضع الذي بذلناه من أجل إخراج هذا العمل إلى حيز الوجود، نرجو أن نكون قد وفقنا ولو نسبيا في الكشف عن بعض الجوانب الهامة والغامضة من تاريخ حياة الششتري ومذهبه الصوفي الفلسفي، وأن نكون قد حققنا فعلا دراسة تركيبية متكاملة لحياته وفكره كما توخينا سلفا، وتبوئته المكانة التي يستحق بين أقطاب الفكر الصوفي الفلسفي عامة وأقطاب تصوف وحدة الوجود خاصة ، ونكون في نفس الوقت قد سلطنا بعض الأضواء على ناحية مشرقة من نواحي ثراتنا الفكري الإسلامي الثري .

مدخـــل :

عصر الششتري
الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي والفكري
والتصوف فى عهده :

1 ـ عصر الششتري السياسي الاجتماعي الاقتصادي والفكري :

الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية :

لقد قضى "الششتري" ردحا كبيرا من حياته في ظل الدولة الموحدية، أعظم وأكبر إمبراطورية إسلامية عرفها التاريخ بالغرب الإسلامي، التي تأسست في منتصف القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، والتي عرفت أوجها بمجرد قيامها وبسط نفوذها على رقعة هامة من العالم الإسلامي.

فهو مواطن أندلسي ثم مغربي بالمعنى الواسع لمفهوم المغرب، عاش القسط الأكبر من القرن السابع الهجري في الفترة الواقعة بين العقد الأول والسابع. و يمثل هذا القرن البدايات الأولى للتراجع الحضاري الإسلامي، وقد ساهم في ذلك عدة عوامل متشابكة ومتداخلة، بحيث إن أي فصل بينها لن يكون إلا عملا تعسفيا، وان كنا سنضطر إليه فلن يكون ذلك إلا من أجل الدراسة لا غير.

*** فما هي أهم وأبرز هذه العوامل التي سبقت أو رافقت أو كانت نتيجة لتردي الأوضاع العامة بالغرب الإسلامي، وكان لها أثر على التصوف الفلسفي عامة وتصوف وحياة وفكر"الششتري" خاصة ؟**

لقد عاش "الششتري" بكل عمق القرن السابع الهجري وما عرفه من أحداث جسام وخاصة ما بين 600 هـ و668 هـ، وهي المرحلة التي اتسم فيها هذا التصوف باكتمال نضجه وإشعاعه، وهي كذلك فترة تمثل تاريخ ولادته ووفاته.

ترافقت هذه الفترة بمجموعة من الأحداث السياسية أهمها : هزيمة الموحدين بموقعة "حصن العقاب" سنة 609 هـ ضد التحالف المسيحي [1]، والتي تعد بداية نهاية بني عبد المؤمن وبداية تفتت اكبر إمبراطورية عرفها التاريخ في الغرب الإسلامي وبداية نهاية الأندلس. والحقيقة أن مصير الأندلس وحضارة الإسلام فيها بدأت تهتز أركانهما منذ أن فشلت دول الطوائف في تدعيم وجودها إذ غلب عليها الخلاف والتفرقة وانحدرت إلى معترك الحرب الأهلية[2].

إن الحروب التي خاضها المسلمون ضد العدو الإسباني طيلة الحكم الإسلامي، من عهد الأمويين إلى عصر الموحدين، بالإضافة إلى الأوضاع الداخلية في كل من المغرب الكبير والأندلس، من انقلابات ومؤامرات ودسائس، قد استنزفت الطاقات الحيوية في تلك البلاد. نجد كذلك أن من الأسباب التي كانت تعمل عملها منذ بداية الدولة الموحدية، طبيعة النظام السياسي وأسلوب الحكم، القائم على أساس العصبية والقبلية والأسرة، مما جعل الخلفاء يسندون أموز الولايات إلى بني عمومتهم سواء أكانوا أهلا للولاية أم لا، وقد انتج ذلك كثيرا من الحوادث والمآسي وضروبا من الاستبداد والطغيان، زعزعت مكانتهم في المغرب والأندلس [3].

وبعد هزيمة العقاب ستجتاح بلاد الإسلام الغربي موجة عاتية من الغزو الصليبي وستبدأ القواعد، التي كانت بالأمس منيعة، تسقط شرقا وغربا، فلم يصل منتصف القرن السابع الهجري حتى كانت ولايات الأندلس الشرقية والوسطى كلها قد سقطت و لم يبق في يد المسلمين منها سوى بضع ولايات صغيرة في الطرف الجنوبي من الأندلس[4].

---

(1) كان قائد الجيش المغربي – الأندلسي، الخليفة محمد الناصر (1199م ـ 1214م) ومعه ستمائة ألف رجل. وكان في الجانب المعادي جيش مكون من الاورغانيين والنافاريين البرتغاليين آلهيكيليين وكذلك بعض الفرسان الصليبيين الفرنسيين، ويقود هذا الجيش زالفونسو الثامن ملك قشتالة انظر في ذلك كتاب زنفح الطيب للمقرى ح 2 ص 696.

(2) انظر كتاب "نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصر" محمد عبد الله عنان ط 2 القاهرة 1966 ص 17.

(3) انظر في ذلك عبد العزيز بن عبد الله تاريخ المغرب مكتبة المعارف بالرباط القسم ص ص 575–574 .

(4) محمد عبد الله عنان نفس المرجع ص 20-21.

ثم بدأ الولاة يستقلون بما تحت إمرتهم من ولايات: الحفصيون بإفريقيا (تونس) سنة 636 هـ، بنو عبد الواد بالمغرب الأوسط (الجزائر) سنة 633 هـ. أما ما تبقى من الأندلس الصريعة فقد تمزقت أطرافها بين جماعات ودخلت عصرها الطائفي الثاني [5].

وبالنسبة للأوضاع في المغرب عقب الهزيمة، فان الاضطرابات قد بلغت مداها، حيث انتشر في البلاد عدد من الدعاة المطالبين بالخلافة[6] ونظرا لضعف السلطة المركزية وعدم قدرتها على ردعهم ونشر الأمن ، اشتعل فتيل الفتنة بين سكان الجبال والبوادي المتطلعين إلى الخلاص من الحكم الموحدي. وقد زاد في تأزم الأوضاع السياسية بروز قبائل بني مرين على مسرح الأحداث، وبدأت شوكتها تقوى وتعظم بفعل تحركها في البلاد، تغير، تسلب وتنهب كل المناطق حضرية كانت أو بدوية، هدفها الموجه هو إضعاف دولة "بني عبد المومن". وامتدت محاولاتها من سنة 613 هـ إلى 668هـ ، السنة التي قُضيَ فيها على آخر خلفائهم بمراكش "احمد بن دبوس" (خلافته 668–665 هـ).

كما كان للخيانات وتصفية الحسابات والتنافس على الخلافة والحروب الأهلية المستمرة والتآمر مع العدو، الذي قويت شكيمته، أثر في تقريب النهاية. هذا دون أن ننسى اثر تخلي خلفاء الموحدين عن المبادئ التي قامت من أجلها وعلى أساسها دولتهم[7].

---

(5) قامت طوائف كثيرة بالأندلس وكانت السمة الطاغية على العلاقات بينها هي التآمر والعراك من اجل البقاء وخاصة ذلك الذي احتدم سنة 630 بين ابن الأحمر وابن هود.

(6) يخبرنا صاحب روضة القرطاس –الأنيس المطرب– تأليف على بن أبي زرع الرباط 1973 / ص 272، أن في سنة 610 هـ ظهر أحد الدعاة (ولد العبدي المحروق بفاس) بجبال غمارة ، ادعى أنه الفاطمي وبايعه خلق كثير من أهل الجبال والبوادي خاصة من البربر. كما يشير صاحب "المعجب ص 466، انه في سنة 612 هـ ظهر مجموعة من الثائرين قبض على اثنين منهم ، الأول من بلاد جزولة بالسوس أمر يعقوب يوسف بن محمد (594 هـ – 620) بقتله والمثول برأسه إلى مراكش والثاني من صنهاجة وقد قتل بعد أن دوخ جيش الموحدين سنة 618 هـ.

(7) لقد قامت الدولة الموحدية مع مؤسسها الروحي "المهدي بن تومرت" على فكرتي الإمامة والتوحيد وبعد وفاته قام في رياسة الدولة زعيم لا يرتدي ثوب المهدي أو الإمامة، وبعد أن عظمت الدولة وتوطدت أركانها خاصة على خلافة عبد المومن حولت إلى ملك دنيوي باذج وغدت العقيدة الموحدية مجرد شعار رسمي . انظر محمد عبد الله عنان نفس المرجع السابق ص 630 .

ورغم محاولات الإصلاح التي قام بها بعض الخلفاء[8] في إعادة الهدوء واستتباب الأمن وردع العدو النصراني، لم تكن كافية في إبعاد وقوع الكارثة التي عصفت بأكبر إمراطورية، كانت الضامنة لوحدة الإسلام السياسية من قشتالة غربا إلى الحدود المصرية شرقا، إلى مشارف الصحراء الكبرى جنوبا.

ويبدو أن "الششتري" كان في مرحلة صباه وشبابه الأولى خاصة يعيش في المناطق الخاضعة لنفوذ الإمبراطورية الموحدية من الأندلس وينعم بالمال والجاه الذي كانت تتمتع به أسرته، حيث قضى زمنا طويلا من فترة الشباب في السفر والتجول بين مدن عدوة الأندلس مثل قادس وملقة وألميرية وغرناطة واشبيلية وجيان، وذلك من أجل النزهة والمتعة وتحصيل العلم كذلك كما تذكر ترجمات حياته. وقد أثر فيه ما وقع بالأندلس من أحداث جسام، خاصة بعد هزيمة العقاب، تأثيرا عظيما، مما انعكس قويا على نفسيته وزرع الشك في يقينياته وعمل على غياب الاطمئنان والاستقرار في حياته.[كما سنتبين ذلك].

خلاصة القول، أن هذا القرن كان طابعه العام المميز غربا وشرقا هو عدم الاستقرار السياسي وبداية انهيار تلك الامبراطوريات الكبيرة وما خلفه من انعكاسات متفاوتة الأثر على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

إن التردي في الأوضاع السياسية بالغرب الإسلامي وخاصة بين 621 هـ 668 هـ ستكون عواقبها وخيمة على حياة الناس الاجتماعية في جل مظاهرها .

فابتداء من سنة 620 هـ أصبحت القبائل العربية ، التي تدخل ضمن التشكيلة الاجتماعية المغربية [9]، وخاصة قبائل بني هلال وبني مرين يتبعها في ذلك بعض

---

(8) نذكر منهم على الخصوص "المأمون بن المنصور" (ولايته 627 هـ – 629 هـ) أو ما قام به من إصلاحات ومحاولات لإعادة مجد دولة الموحدين انظر في ذلك كتاب الأنيس المطرب نفس المعطيات ص 253 - 252 - 251 عن إخباره وولايته انظر كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب تأليف "عبد الواحد المراكشي" تحقيق محمود حفي ص 474 - 473 .

(9) التشكيلية الاجتماعية المغربية كانت متعددة العناصر مختلفة من حيث قوتها وضعفها ومتميزة في سلوكها وتكوينها النفسي والاجتماعي ومنها : 1– المصامدة – 2– بنومرين 3– صنهاجة 3– العنصر العربي 5– العنصر الأندلسي 6– عنصر اليهود –الرجوع إلى تفصيل ذلك إلى كتاب : مظاهر الثقافة المغربية في القرن 13 م 15 م ذ ابن شقرون ، أنجز البحث 1965 ص ص 34–28 .

القبائل التي أقصتها الدولة عن الحكم كصنهاجة وأوربة، تغير على الحواضر والبوادي، فافتقد الأمن وتذمر الناس وبدأ اليأس يدب في نفوسهم. فبعد أن كان الأمن والاطمئنان يعمان البلاد من أقصى المغرب إلى أدناه، ومن حدود قشتالة إلى الجزيرة الخضراء، كما كانت الطرق التجارية مراقبة على امتداد الإمبراطورية بفضل محطات للإتصال، التي كانت تقوم بمهمة البريد ونقل أخبار الولايات، أصبحت الطرق بفعل التخريب مقفرة فتعطلت بذلك وسائل التجارة لغياب الأمن وغياب سلطة قادرة على ضمان استمراره [10]. كما أن النتاج الزراعي قد قل بفعل النهب والسلب، الذي تمارسه القبائل الغازية على الزرّاع ومربي المواشي .... كل هذا وذاك أديا إلى إضعاف موارد الدولة المادية، مما اضطرها إلى فرض الضرائب الجسام لإنفاقها في ملذاتها ، فشاع المجون في قصور الملوك وبين طبقات المجتمع الموسرة، وشارك النساء في ذلك أيضا[11] . ولاشك أن كل هذه المظاهر المنحرفة ستنعكس سلبا على شعور الناس في استقرارهم وآمالهم وأحلامهم، وخاصة رقيقي المشاعر منهم.

وقد ساهم في هذه الوضعية المتدهورة كذلك العامل الاقتصادي، ذلك أن النهضة التي عرفتها الحركة الاقتصادية في العصر الموحدي الذهبي وخاصة بين خلافة "أبي يعقوب يوسف" (558 هـ – 580 هـ) وخلافة "محمد الناصر" (595 هـ –610هـ) في ميادين الصناعة والتجارة والفلاحة و التعدين ، عملت على نشر المصانع في كل أنحاء البلاد، مثل مصانع الورق ومصانع الآلات الميكانيكية خاصة الحربية منها، وأنشطة التبادل التجاري داخليا بين حواضر وبوادي الشمال الإفريقي والأندلس وخارجيا مع الإفرنج والإيطاليين وغيرهم. هذه النهضة ما كانت لتدوم بعدما أصاب السلطة المركزية من ضعف، فتعطلت وسائل التجارة والصناعة وتردت أحوال السكان . يحدثنا "ابن أبي زرع" عن ما أصاب الأمة

---

(10) انظر في هذه المسألة كتاب العصبية والدولة "محمد عابد الجابر" الدار البيضاء بدون تاريخ ص 26 وما يليها.

(11) يذكر صاحب كتاب "المعجب" كثرة الصناعات المعدنية التي كانت منتشرة سواء في المغرب او الاندلس والتي كانت تزود بالمواد الخام من كل انحاء الامبراطورية وغيرها مثل مناجم الحديد في تلمسان وساحل المحيط الاطلسي بين سلا ومراكش وقرب الميرية وبين شاطبة ودانية بالأندلس، أما الذهب فكان يجلب من السودان والتوتيا والنحاس من سوس والفضة من حصن وركناس بقرب مكناس ...انظر "عبد الواحد المراكشي" ص ص 511–510–509.

بالمغرب والأندلس من غلاء شديد بيع فيه قفيز القمح بخمسة عشر دينارا ليرتفع سنة 630 هـ إلى ثمانين دينارا بينما ثمن الصحفة الواحدة في أيام الرخاء هو ستة دراهم. كما توالت على المغرب الكوارث الطبيعية من قحط وجراد وكثر الجوع والوباء[12]. وهكذا استمرت الأزمات الاقتصادية بالغرب الإسلامي طوال أيام الفتنة والحروب الأهلية وكان القحط يقترن بوقوع المجاعات والوباء[13]. ففي سنة 647 هـ مثلا وقعت "بمدينة سبتة" وأحوازها مجاعة عظيمة وغلاء فاحش بسبب الفتن والحروب المستمرة[14]. كما عرفت "إشبيلية" وبلنسية عند حصارهما حياة مفجعة من الرعب وغلاء المعيشة والمجاعة ومات خلق كثير فيها بسبب ذلك[15].

وقد كان من هذه الأحداث الجسام التي ضربت هذه الحضارة وزعزعت أركانها (من ضغط مسيحي على الأندلس وشواطئ الشمال الإفريقي، وغياب الأمن وانتشار الفقر والجوع) أن يعمل على واجهتين : انطواء الناس وانزوائهم وهجرتهم الجماعية إلى بلدان المغرب الكبير والمشرق، وانخراطهم في طوائف وفئات التصوف، علهم يجدون فيها البديل، ويتحقق لهم الخلاص والطمأنينة النفسية والشعور بالوحدة.

وهذه بالضبط هي المرحلة التي هاجر فيها "الششتري" من الأندلس إلى المغرب الأقصى خاصة فاس ومكناس ومنها بعد ذلك إلى المغرب الأوسط وإلى المغرب الأدنى ثم بعد ذلك إلى الشرق وخاصة مصر، التي اتخذها قاعدة لرحلاته إلى الشرق الأوسط والحجاز من أجل الحج وزيارة قبر الرسول، أو لالتقائه بشيخه "ابن سبعين"، أو من أجل السياحة.

---

(12) علي بن أبي زرع الفاسي روضة القرطاس ص ص 276–274–273.

(13) عنان "عصر المرابطين والموحدين" ح ج ص 627.

(14) ابن عذاري البيان المغرب ص 347.

(15) ابن عذاري البيان المغرب ص 382–381.

*** فما اثر هذه العوامل في الحياة الفكرية في القرن السابع الهجري عامة وفي حياة وفكر الششتري خاصة ؟**

الناحية الفكرية :

لقد اتسمت الدولة الموحدية من بين الدول التي حكمت بلاد المغرب والأندلس بفكر متميز، كما تفردت سياستها وأهدافها ، وقامت هذه الدولة مع مؤسسها "المهدي ابن تومرت" (ت 524 هـ)[16] على قواعد نظرية عميقة ، وان كانت تغلب عليها المسحة السنية، إلا أنها تضمنت الكثير من آراء المعتزلة وبعض أفكار الشيعة الإمامية، وبخاصة فكرة الإمامة وفكرة العصمة[17]. ولهذا نجدها تعتمد على العقل كأساس لتعاملها مع الفكر والمفكرين وتعطي للعلم والعلماء مكانة خاصة **"فأعز ما يطلب وافضل ما يكسب، وانسب ما يدخر واحسن ما يعمل، العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير، وهو اعز المطالب، وافضل المكاسب، وانفس الدخائر، واحسن الأعمال"** [18].

وقد استطاع الخلفاء الموحدون أن يعمقوا من ازدهار الحركة الفكرية التي عرفتها عواصم الأندلس والمغرب الكبير، في شتى فنون المعرفة برعاية العلماء وإطلاق حرية البحث وتشجيع التزاور بين مفكري العدوتين، فتحرر الفكر مما كبله به الجمود العقائدي والتزمت الديني المرابطي، فتقدمت بذلك الدراسات الكلامية والأصولية والأدبية بكل فنونها وبالأخص الفكر الفلسفي الذي ازدهر بعد أفوله بالمشرق، مع أهم أعلامه البارزين : "ابن طفيل" و "ابن رشد". كما أن روح التسامح والحرية التي عرفها العصر الذهبي للدولة الموحدية ساعد على شيوع الأفكار والآراء المختلفة وفيها التصوف عامة والتصوف الباطني خاصة، الذي لقي على عهد الحكم المرابطي وفقهائه معارضة قوية، حتى إن بعض خلفاء "بني عبد المومن" قد وقفوا في وجه بعض الفقهاء، لتحريضهم العامة ضد الفكر الفلسفي والفكر الصوفي الباطني[19] .

---

(16) انظر ترجمته بالمعجب في تلخيص أخبار المغرب من ص 262 إلى 287 وكتاب "المطرب بروض القرطاس" من ص 172 إلى 182.

(17) يحي هويدى تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية ح 1 ص 230 .

(18) المهدي بن تومرت : كتاب اعز ما يطلب تقديم وتحقيق د.عمار طالبي الجزائر 1985 مقدمة الكتاب ص 29.

(19) نشير هنا، أنه إلى حدود خلافة "أبي يعقوب يوسف" (595–570) امتاز الفكر الموحدي بحيويته ، أما في عهد خلافة "أبي يوسف يعقوب المنصور" فقد بدأ في وضع حد لانطلاقته ، فرغم ما قام به "المنصور من دعوته إلى إحراق كتب الفروع ونهج الاجتهاد ونبذ التقليد إلا انه ونظرا للمكانة =

وقد استفاد "الششتري" من هذه الحركة الفكرية المزدهرة والمتطورة بكل أشكالها الدينية والعلمية والذوقية والأدبية. ويظهر كل ذلك بشكل أو بآخر في مؤلفيه : "الرسالة البغدادية" و"الرسالة العلمية"، كما يظهر أثر العقيدة الموحدية وإيديولوجيتها من خلال نفس المؤلفين في دفاعه عن مذهبه الصوفي الخاص، مذهب الفقراء المتجردين، وذلك برجوعه إلى الأحاديث وسنة الرسول وسيرة الصحابة من أجل الوقوف أمام الادعاءات المغرضة لفقهاء المالكية المتزمتين [20].

وإذا ما حاولنا استقصاء أهم العلوم التي ازدهرت في العصر الذهبي للدولة الموحدية ولعبت دورها في بروز الفكر الصوفي الفلسفي نجد على رأسها جميعا :

1- الفقه :

حيث قام الموحدون بمحاولة إنهاء العمل بمذهب مالك بإحراق كتبه عكس ما فعل المرابطون من إحراق كتاب الإحياء وتشجيع كتب الفروع، وكان هدفهم الأساسي هو محو المذهب المالكي من المغرب لمحو الخلافات الكثيرة التي شوهت بساطة المذهب[21]. وكان لعلم الكلام (علم التوحيد) وخاصة على الطريقة الأشعرية مكانه عظيمة بين العلوم الدينية درسا وتدريسا، واهم من برز في هذا العلم : "عمر بن النجار الفاسي" المتوفى سنة 625 هـ والذي كان يلقنه بالمغرب والأندلس. و"محمد بن عبد الكريم القندلاوي" المتوفى 596 هـ وقد كان إماما في الكلام وأصول الفقه وانه تخصص لتدريسها طول حياته [22].

2- علم الحديث :

اعتبر الموحدون الحديث، أهم مورد مباشر للتشريع من كتب الفروع، ولهذا كان للمحدثين عندهم حظوة وجاه لم يبلغها الفقهاء. ومن أهم المحدثين الذين

= التي تبوأها الفقهاء عنده، أعطى أوامره بإحراق كتب الفلسفة وما صاحب ذلك العملية من تلفيق الحجج ضد المشتغلين بها وعلى رأسهم أبو الوليد ابن رشد الذي نكب على عهده.

(20) انظر حول هذه المسألة : مقدمة نشرة الرسالة البغدادية

M. Th. Urvoy B.E.D.T 28 A 1975 Damas 1977 P 260)

(21) انظر : إبراهيم حركات "المغرب عبر التاريخ "ج 1 ص 352–351 .

(22) إبراهيم حركات نفس المرجع ص 353.

ساهموا في بلورة الفكر الديني بالغرب الإسلامي، وكان لهم أثر في تكوين الجانب العقائدي لمتصوفة هذه الفترة وخاصة المتفلسفة منهم :

"**أبو الحسن على بن محمد الكتاني**" المعروف بابن القطان توفي سنة 627 هـ وهو فاسي من أصل أندلسي وهو أبصر الناس بصناعة الحديث[23]، و"**محمد بن احمد بن مرزوق التعميري السبتي**" الذي تلقى الحديث وقام بتدريسه في المشرق والأندلس. "**محمد بن قاسم التميمي الفاسي**" الذي درس بالمشرق وكان واسع الإطلاع متمكنا من العلم وزاول تدريس الحديث بكل من الإسكندرية وتونس وفاس[24] .

3- علم تفسير القرآن وعلم القراءات :

لقد كان تفسير القرآن، إلى جانب الحديث، المصدر الأساسي الذي استقى منه الفقهاء الأحكام وحاولوا وضع تفاسير كاملة ومن أهم المفسرين : "**أبو الحجاج يوسف بن عمران المزدغي**" المدرس بالقرويين بفاس ووضع كتابا في التفسير بلغ به سورة "**الملك**" توفي سنة 655 [25].

"**علي بن احمد التيجيبي الحرالي**" من مراكش وضع كتابا في التفسير الباطني للقرآن اسمه "مفتـــاح اللب المقفل على فهم القرآن المنزل" توفي سنة 638 هـ [26] وهو من الذين لقيهم "ابن عربي" واخذ عنهم. كما أنه كان من الذين أشار إليهم "الششتري" في قصيدته المشهورة الشرق والغرب، كأحد شيوخ الطريقة السبعينية والششترية [27].

وأهم من اشتهر بالقراءات من المغرب والأندلس :

"**ثابت بن محمد بن يوسف بن خيار الكلاعي**" من أهل لب بغرب الأندلس، نزل "جيان"، ثم سكن غرناطة درس القراءات والحديث والفقه ودرسها بغرناطة توفي سنة 628 هـ [28] .

---

(23) إبراهيم حركات نفس المرجع ص 353.
(24) تكملة الصلة –ابن الأبار ص 682 .
(25) انظر ترجمته بالتكملة وكذلك عبد الله عنان ص 672.
(26) انظر ترجمته في عنوان الدراية صص 155–143 ونفح الطيب ح 1 ص 41 ونيل الابتهاج ص 202–201 وشذرات الذهب ح 5 ص 189.
(27) انظر الديوان ص 76.
(28) نفس المرجع ونفس الصفحة .

—و"موسى بن حسين بن موسى بن عمران القيسي المرتلي" نزيل إشبيلية درس القراءات وبرع فيها وسلك طريقة في الزهد والورع وقد كان من شيوخ "محيي الدين بن عربي" في بداية طريقه الصوفي [29].

أضف إلى ذلك ما عرفته العلوم والآداب والفلسفة والمنطق من نضج وحركة وصلت إلى ذروة ازدهارها مع شخصيات فكرية من أمثال "ابن طفيل" و"ابن زهر" و"ابن رشد" و"ابن الرومية" و"ابن البيطار".

وقد استقى متصوفة هذا العصر علوم وقتهم المختلفة، من المذاهب الفكرية والعقائدية المختلفة مغربية ومشرقية ، وتأثروا بها تأثرا عظيماً . ويعتبر "الششتري" نموذجا واضحا معبرا عن أثر الثقافة الدينية والأدبية والعلمية والفلسفية، وكان له موقفان منها : إيجابي وسلبي.

إن تلك النهضة الفكرية التي عرفها العصر الموحدي الزاهر، ما كانت لتنطفئ بسرعة رغم الضعف العام الذي أصاب أجهزة الدولة وسياستها والاضطراب والفوضى التي عمت المجتمع بكل طبقاته إلا انه أصابها خفوت واضمحلال في الكثير من جوانبها العلمية ويمكن أن نرد ذلك إلى التراجع والتماوج وعدم الاستقرار والهجرة المستمرة للعقول والشخصيات العلمية والأدبية المرموقة، وخاصة بالأندلس بعد سقوط قرطبة عاصمة الخلافة الموحدية بالأندلس واعظم مراكز التفكير في أيدي الإسبان "القشتاليين"، ما بين سنة 633 هـ و 641 هـ ، حيث غادرها العلماء والمفكرون إلى "مرسية" كما كانت الهجرة بشكل مكثف إلى تونس وبجاية ومراكش وباقي الحواضر الإسلامية.

بطبيعة الحال سيكون لهذه العوامل انعكاساتها السلبية على الحياة الفكرية المغربية عامة والأندلسية خاصة، إذ بدأت سطوة الفقهاء تظهر وتعم ، وروح التزمت تطغى والفكر العلمي ينطفئ، واصبح اكثر العلماء يتجهون الى العلوم الدينية بينما لم تحظ العلوم الدنيوية المحضة إلا بالقليل من العناية[30]، فقل رواد الطب

---

(29) انظر الفتوحات المكية ج 2 ص 224.

(30) انظر تفصيل ذلك في كتاب "عصر المرابطين والموحدين في المغرب والاندلس" نفس المعطيات ص 648 و649 هـ وما يليهما .

والفلك والنبات، وانحدر ذلك المستوى الذي عرفت عليه العلوم مع "ابن زهر" و"ابن طفيل" و"ابن رشد".

أما الفلسفة فقد أهملت في المغرب إهمالا كبيرا وذلك تحت تأثير الفقهاء من دون شك، أما في الأندلس التي جبل أهلها على حرية التفكير والرأي فان تقلب أحوال الدولة جعل الخلفاء تحت تأثير الفقهاء كذلك يحرمون الاشتغال بها ويكفرون أربابها. وما أصاب "أبا الوليد ابن رشد" وتلامذته وزملاءه من محنة دليل على ذلك [31]. فكثرت الفتاوى [32] التي تشنع على الفلسفة وعلى متعاطيها حتى إن الخليفة "المأمون" من كثرة كراهيته للفلسفة وأهلها، قام بقتل الفيلسوف الأندلسي "ابن حبيب"[33]. هذا بالإضافة إلى مقاومة بعض الأدباء والشعراء للفلسفة وعلومها، إذ القوا في ذلك القصائد الطوال لذمها [34]. وكتب الكتاب الكثير في تحذير الناس من بعض أصناف الفلسفة والفلاسفة والدعوة إلى هجرانها والتمسك بالكتاب والسنة [35].

---

(31) عن محنة أبي الوليد بن رشد انظر كتاب "المعجب" نفس المعطيات ص ص 437–436–435 ومن أهم تلامذة ابن رشد الدين أصيبوا بنار حقد الفقهاء : 1–أبو جعفر الذهبي 2– أبو العباس الحافظ الشاعر 3– الفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم المهري "الأصولي" 4– أبو الربيع الكفيف.

(32) عن منشور الخليفة يعقوب المنصور الموحدي الذي أمر فيه بإحراق كتب الفلسفة ، الرجوع من اجل الإطلاع على نص المنشور إلى :

أ– ابن عبد المالك المراكشي "الذيل والتكملة" الترجمة المخصصة لابن رشد ص 216.

ب–توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة القاهرة 1958 ص 117.

ج–مثل فتوى ابن الصلاح الشهزوري ، فتوى ابن القباب

(33) انظر في ذلك نفح الطيب ج 2 ص 138.

(34) انظر مثلا "القصيدة التي نظمها " ابن حبوس في ذم الفلسفة ومن يشتغل بها. الإعلام ج 3 ص 29–28 والمنوني زالعلوم والآداب ص 129-130.

الدين دين الله لم يعبأ بمبتدع	ولم يحفل بضلة ملحد
قالوا بنور العقل يدرك ما وراء	الغيب قلت قدي من الدعوى قدي
بالشرع يدرك كل شيء غائب	والعقل ينكر ما لم يشهد

(35) انظر كمثال على ذلك خطبة "لأبي حفص الأغماتي" وردت ضمن رحلة العبدري يحذر فيها من الاشتغال بالفلسفة. عن كتاب "العلوم والآداب والفنون" "المنوني" نفس المعطيات ص 207.

وهكذا كسدت سوق الدراسات العقلية الفلسفية وان بقي منها شئ ففي بلاطات الأمراء ، حيث كانت تمارس بشكل سري ومن وراء رقابة الفقهاء ورجال الدين عموما .

أما التصوف فقد كان حظه أحسن مما أصاب زميلته الفلسفة حيث كثرت المدارس والطرق الصوفية ، التي يمكن تصنيفها رغم عددها الضخم إلى ثلاث فئات :

1- التصوف السني :

هو تصوف ملتزم بآداب الشرع ويرفض كل نزعة فلسفية أو اعتزالية أو شيعية أو شعبية – على الأقل في الظاهر– إنه تصوف موافق لإيديولوجية الحاكمين بالغرب الإسلامي.

2- التيار الصوفي ذو النزعة الفلسفية :

وهو تصوف تأثر عبر نشأته وتطوره بالكثير من الآراء الاعتزالية والشيعية والعنوصية والفلسفية على مختلف مشاربها.أرسطية مشائية وأفلاطونية محدثة.

3- التصوف الشعبي الطرقي :

هوالذي اصبح سلوكا جمعيا له نظم وقواعد ورسوم خاصة، وله شيخ يعرف باسم الشيخ المؤسس.

وقد اشتهر تصوف القرن السابع الهجري بمسألتين هامتين ميزتاه عن غيره خاصة التصوف المشرقي :

– الأولى : هي أن أكثر متصوفة هذا العصر عرفوا بتضلعهم في علوم الفقه والحديث والتفسير الذوقي للقرآن والكلام كما امتاز بعضهم بالتعاطي للفلسفة بالإضافة إلى العلوم الشرعية والفنون الأدبية خاصة الشعر، قصيدا أو موشحا أو زجلا. ولهذا كان متصوفة هذا العاصر شموليي المعرفة، متفقهين في أكثر من علم من علوم عصرهم، فجاءت مذاهبهم مركبة تركيبا خاصا.

- **الثانية** : هي أن هذا العصر اشتهر كذلك بالصراع الذي طبع العلاقة بين الصوفية عامة والصوفية ذوي النزعة الفلسفية خاصة وبين الفقهاء، هذا الصراع الذي لم يكن بجديد ولا وليد هذه الظروف وحسب بل كان السمة التي ميزت نشأة الفكر الصوفي وتطوره في الغرب الإسلامي، تعرض خلاله الصوفية لأذى الفقهاء المستمر والممنهج.

كما أن الغرب الإسلامي قد اصبح في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، مصدر الإشعاع الصوفي خاصة منه "العرفاني" ، الذي طبع بطابع العلوم الدينية والأبحاث الفلسفية[36]، فتمت هجرة الكثير من المتصوفة إلى مصر والشام (سورية) والحجاز (مكة)، ومناطق أخرى كثيرة من آسيا الصغرى والكبرى ، فنشرت مذاهبها وكونت أنصارا وأعداء، ومن أهم من هاجر : "ابن عربي" و"ابن سبعين" و"أبي علي الششتري" و"أبي الحسن الشاذلي" وغيرهم.

ويعتبر هذا العصر كذلك عصر تفاعل صوفي بين المشرق والمغرب، فهناك من الطرق الصوفية (الشعبية خاصة)، طرق لم تكن مهمة ولا مشتهرة ، انطلق أصحابها من المغرب والأندلس إلى المشرق "كأبي الحسن الشاذلي" و"أحمد البدوي" (البدوية) و"أحمد الرفاعي" (الرفاعية)، وبعد شهرتهم انقلبت طرقهم إلى المغرب[37] فصار لهم أتباع يقتدون بهم[38].

تلك كانت باختصار أهم جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية في القرن السابع الهجري الذي استغرق معظمه ما عاشه أحد أقطاب التصوف المتأخر، وآخر ممثل لنضج التصوف الفلسفي في القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي، أبو الحسن الششتري.

*** فكيف كان التصوف في عصر الششتري ؟ وما عوامل نضجه وأسباب إشعاعه ؟**

---

(36) تاريخ التصوف الإسلامي : تأليف د. قاسم غني ترجمة عن الفارسية صادق نشأة القاهرة 1972 ص 699 .

(37) انظر IBN ABBAD DE RONDA عن مجلة بحوث ودراسات معهد الآداب الشرقية، مقدمة البحث بالفرنسية حيث يذكر "نويا" أن الشاذلي الذي لم يكن معروفا، بعد اشتهاره بمصر دخلت طريقته على يد تلميذه "ابن عباد الرندي" (733 هـ –792 هـ) خاصة ضمن مؤلفاته : لطائف المنن "في ترجمة الشاذلي ومناقبه وتلميذه المرسي" وكتاب "التنوير في إسقاط التدبير" وكتاب "الحكم العطائية".

(38) د. مفتاح : الخطاب الصوفي ط 1 دار الرشاد 1998 ص 128.

2 ـ التصوف في عصر الششتري
عوامل نضجه وأسباب إشعاعه

ذهب عديد من الباحثين في أصل التصوف بالغرب الإسلامي من المستشرقين، إلى رده لعوامل ترتبط بالبيئة المحلية التي استوطنها الفاتحون المسلمون، فحاولوا إرجاعه إلى الرهبانية المسيحية ودور آباء الكنيسة في التأثير على حركة الزهد بين الورعين والعباد الوافدين من المشرق والمغرب، ثم بعد ذلك على ظهور التصوف.

والحقيقة أن ظهور الزهد ثم التصوف بالأندلس يرجع من جهة إلى أثر ما بدأه متصوفة المشرق وكما شاع في إفريقية (تونس) من جماعات متزهدة. ومن جهة أخرى نتيجة للشروط الجديدة التي أصبح يعيش ضمنها المسلم المناضل من أجل نشر الإسلام وتوسيع رقعته، إذ كان تزهدهم ثم بعد ذلك انضمامهم إلى جماعات صوفية، في أغلب الأحيان، ردة فعل ضد إسراف الناس في أمور الدنيا وإغراقهم في ملذاتها وخاصة ذوي الأمر والنهي منهم.

وإن كنا لا ننكر دور المؤثرات الأجنبية من مسيحية ويهودية وغيرها، وكذلك من آراء ومعتقدات هندية وصينية وفلسفية يونانية، في تطور التصوف الإسلامي ونضجه ثم إشعاعه بالغرب الإسلامي، فإننا نعتبر نشأته الأولى ارتبطت ارتباطا قويا بالبيئة الإسلامية كما تحددت معالمها مع الفاتحين الأوائل.

1- نشأة التصوف بالغرب الإسلامي وتطوره حتى عصر "الششتري" :

عرف التصوف الفلسفي بالغرب الإسلامي أثناء نشوئه وتطوره مرحلتين تمهيديتين قبل نضجه وإشعاعه في القرن السابع الهجري :

مرحلة ابتدائية، انتشر فيها الزهد والمجاهدات والرياضات الروحية. ومرحلة وسطى بدأ فيها المزج بين الآراء الصوفية المختلفة والأفكار الكلامية والفلسفية المتنوعة المشارب.

أ-المرحلة الابتدائية في تكون التصوف الفلسفي بالغرب الإسلامي :

هي مرحلة ساد فيها الزهد والرياضة وحياة المجاهدة، ظهرت زهاء العقد الأول من القرن الثاني الهجري، واستمرت إلى نحو العقد الثاني من القرن الرابع الهجري، وتوجت بأهم مدرسة زهدية صوفية كانت تمزج بين الآراء والعقائد والأفكار المختلفة، مدرسة ابن مسرة الجبلي (ت 319 هـ/931م) .

لقد سبق ظهور التصوف بالغرب الإسلامي بظهور حياة زهدية كان هم أصحابها هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يُقبل عليه عامة الناس من لذة ومال وجاه[39]، مرشدهم الأساسي فيما كانوا يسلكونه، استمدادهم من حياة الزهد والتقشف الذي دعا إليها القرآن في مثل قوله تعالى :﴿**قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا**﴾[40]، والتي كان يعيشها الرسول (ص) والصحابة رضي الله عنهم، دون أن يكون هناك تأثير لأي عامل خارجي في هذه الحياة التقشفية [41].

وقد دشن هذه البداية جماعة من التابعين الذين وفدوا إلى الأندلس إبان الفتح الأول. ومن أهمهم :

-"حنش بن عبد الله الصنعاني" (ت 100 هـ): الذي كان من تعبده الشديد أنه : "**إذا فرغ من عشائه وحوائجه، قرب إناء ماء فكان إذا وجد النعاس استنشق الماء حتى يظل يتلو من أي القرآن بقية ليله**" [42].

---

(39) ابن خلدون، المقدمة، فصل التصوف ص467 دار الفكر دون تاريخ.

(40) سورة النساء الآية 77 .

(41) لقد ذهب كثير من المستشرقين وعلى رأسهم الأب :''مخيل آسين بلاثيوس" إلى إرجاع الزهد الذي طبع به الوجود الإسلامي إبان فتح الأندلس إلى أثر العقيدة المسيحية وزهدها، وبالضبط أثر الرهبان المسيحيين بما عاشوا عليه من سلوك في أديرتهم : انظر :

Ibn Massaha y su escuela Madid 1914, P 28 .

(42) مجلة البينة ق 2 التصوف الأندلسي 1962 د.ح. علي مكي ص 6.

- "علي بن رياح" (ت 117هـ) الذي عرف بتقواه المفرطة وتزهده في متاع الحياة.

كما يتحدث المؤرخون عن عباد آخرين كانوا بمثابة الرواد في مجال الزهد بالأندلس، مثل :"ميمون بن سعيد" وقد كان موضع إجلال من قبل أهلها، حتى من طرف النصارى المهادنين للمسلمين. كما أن ميمونا هذا كان له ابن يسمى "داود"، ذكر "ابن الأبار" أنه كان واحد عصره نسكا وزهدا [43]. و"أبو الفتح الصدفوري" و"فرقد السرقسطي" وهما زاهدان تصادقا في الله وكانا يرابطان معا في ثغري "سرقسطة" و"فلنيرية" لجهاد النفس ومجاهدة العدو الإسباني[44].

وهكذا إذا كانت مع مثل هؤلاء الرواد الأوائل من التابعين وتابعي التابعين قد انغرست الجذور الأولى للزهد الإسلامي، فإنه بعد القرن الثاني للهجرة، خصوصا بعد ما تحقق من رحلات الأندلسيين إلى المشرف العربي الإسلامي من إطلاع واسع على مظاهر الحياة الروحية هناك، سواء بالكوفة أو البصرة أو بغداد، واهتمام بعضهم بجمع سير وأحوال العباد والزهاد، توسع انتشار الزهد بالأندلس وتعددت رجاله خاصة على الثغور؛ و تذكر المصادر التي أرخت للفكر الأندلسي بهذه الفترة [45] أو ترجمت لرجالاته، أن عدد الزهاد بالأندلس كان من الكثرة بمكان، حتى إن "ابن باشكوال"، فيما يروي "ابن الأبار"[46]، قد صنف كتابا بعنوان :"زهاد الأندلس وأئمتها". ورغم أن هذا الكتاب قد ضاع، فإن التاريخ قد حفظ لنا الكثير من الأشعار والأفكار التي يمكن أن نتبين منها ملامح الزهد في المجتمع الأندلسي وأسماء رجاله وأخبارهم. فهذا "ابن الفرضي" ينقل لنا أسماء بعض الذين تزهدوا خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين مثل :

---

(43) ابن الأبار : التكملة لكتاب الصلة : نشر عزة العطار الحسيني القاهرة 1955 ص 36 .
(44) محمود علي مكي نفس المرجع ص 4 .
(45) من هذه المصادر على سبيل المثال لا الحصر انظر :
أ- تاريخ علماء الأندلس تأليف "ابن الفرضي" المكتبة الأندلسية 1966.
ب- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس تأليق زالحميريس مصر 1966.
ج- تاريخ الفكر الأندلسي تأليق "أنخل جنثالث بالنثيا" ترجمة حسن مؤنس، القاهرة 1955 .
(46) التكملة ترجمة 718 .

-"أبي العنجس الزاهد"، الذي كان يسكن غدير ثعلبة وكان من زهده :**«أن له في رمضان ثلاث أكلات، من سبعة أيام إلى سبعة أيام ثم أكلة الفطر »** [47] وقد عاش هذا المتزهد على عهد "الحكم بن هشام" الذي ولي الخلافة ما بين 180 هـ - 206هـ[48].

- "خلف بن سعيد المني القرطبي"، كان فاضلا خيرا، كثير التلاوة للقرآن حتى إنه : **"كان يختم القرآن في كل ليلة"** [49] وقد توفى سنة 305 هـ.

- "سعيد بن عثمان بن سعيد التجيبي المكنى بأبي عثمان" كان ورعا زاهدا ؛ عالما بالحديث بصيرا بعلله توفي سنة 305 هـ[50].

- "سعيد بن عمران القرطبي"، ورث مالا كثيرا من تجارة أبيه. تصدق بأكثر ماله وخرج إلى الحج ثم بعد عودته انقطع إلى العبادة والزهد والنسك[51]. توفي أيام الأمير عبد الله (ولايته 275هـ-300هـ)[52].

- "عباس بن رفاعة بن الحارث المذجحي" وهو من أهل رية : "كان فقيها زاهد قد نبذ الدنيا"، أراد الأمير "الحكم بن هشام" أن يوليه قضاء الجماعة بقرطبة، ففر منه ولحق بالثغر الأقصى[53].

وهكذا وإن كان الزهد قد بقي على هذه الفترة فرديا، يقتنع فيه السالك بالعبادة ويجتهد في النجاة بنفسه طمعا في الجنة، فإنه ما إن بزغ القرن الثالث الهجري، وبعد التطور النسبي الذي عرفه المجتمع الأندلسي على جميع المستويات، اجتماعيا، اقتصاديا وفكريا، وبعد أن بلغ احترام المجتمع لهؤلاء الزهاد حدا كبيرا، ومع انتشار الآراء والجماعات الصوفية بالمشرق، انصب الاهتمام على تكوين الجماعات الزاهدة واتخاذ التلاميذ مع الانهماك في دراسة الشريعة ووضع شروط للسلوك، فخرجوا بذلك عن عزلتهم واجتهدوا في ترغيب الناس في سلوك

(47) تاريخ علماء الأندلس ص 308 ترجمة 911.
(48) انظر جذوة المقتبس : الحميدي ص 10.
(49) تاريخ علماء الأندلس ص 134 ترجمة 405.
(50) تاريخ علماء الأندلس ص 164 ترجمة 486.
(51) تاريخ علماء الأندلس ص 160 ترجمة 476.
(52) جذوة المقتبس ص 12.
(53) تاريخ علماء الأندلس ص 297 ترجمة 882.

طريقهم، فصار لهم مريدون وأتباع، وبدأت حياة الزهد الجماعي تظهر في الأندلس كما كان الحال في المشرق العربي[54].

وابتداء من هذا العصر صارت معالم التصوف الأندلسي تتحدد شيئا فشيئا وذلك من خلال الملامح التالية :

1- اهتمام الناس بأخبار الزهاد والمتصوفة والتبرك بهم وتعظيمهم ونسبة الكرامات إليهم وبناء الأضرحة عليهم بعد موتهم[55].

2- قيام أربطة صغيرة للعبادة والتأمل وللجهاد والمرابطة، مقلدين في ذلك ما بدأه متصوفة المشرق، وما كان شائعا في إفريقية (تونس) في منتصف القرن الثالث الهجري، من بناء الأربطة مثل "سوسة" و"المنستير" وغيرهما من مراكز العباد والزهاد والمتصوفة على طول الساحل الإفريقي [56]. دون أن يكون هناك أثر مباشر للرهبانية المسيحية كما ادعى "لفي بروفنسال" [57].

3- شيوع تسمية زهاد وعباد هذه الفترة بلفظة "الأبدال" [58]، ومن أهم الصالحين الذين لقبوا بالأبدال : الزاهد "أيوب البلوطي" الذي كتب عنه "ابن سعيد" يعدد كراماته ويؤكد ولايته ومخارقه[59]. و "عبد الله بن عبد السلام بن قلمون البلوطي"

---

(54) تاريخ الفكر الأندلسي ص 326.

(55) عن نشأة الأضرحة والزوايا والاربطة :

Voir : Hespris, A.1925, 1er Trimestre Levi Provincal P.35

(56) انظر : التصوف الأندلسي مبادئه وأصوله : د. م. ع. مكي ص 8.

(57) انظر : حضارة الغرب في الأندلس، ترجمة دوغان قرطوط، بيروت دون تاريخ ص 28–30.

حيث يرى : أن ما يبرر وجود الحمية الصوفية ليس تقاليد الحرب المقدسة ضد مسيحيي اسبانيا فحسب، وإنما صادفه من قبل حماس من قبل المسلمين الاسبان في الأوساط المتدينة، نظام الرباط خاصة، لا، بل وأكثر من ذلك، هو انعزال روحي موزع بين السلوك الصوفي وبين المران العسكري، الذي يذكرنا في نواحي متعددة بالمثل الأعلى عند : "منظمات الفروسية الأولى لمسيحية العصور الوسطى".

(58) الكليات القسم الأول ص 25، وقد اهتم الصوفية كثيرا بهذا المفهوم وخاصة المتصفة المتأخرين بالغرب الإسلامي واسهبوا في الحديث عنهم (الأبدال) وكيف يتوزعون على الأجيال الزمنية وعلى الأقاليم السبعة وغير ذلك من التفاصيل التي أطنب في شرحها "ابن عربي" في كتابه "الفتوحات المكية" خاصة ج 3 ص 520 و ج 4 ص من 77–..197.

(59) كتاب المغرب في حلى المغرب حققه د.شوقي ضيف ط 2 مصر 1994.

الذي كان يلقن أسس الزهد، وبقي على نهج الأبدال حتى توفي (حوالي 290 هـ)[60]. و"أبو وهب القرطبي" المعروف الكرامات المعدود في الأبدال، ظل قبره في قرطبة مشهورا يتبرك به حتى استولى النصارى على قرطبة سنة 633هـ[61]. و"قاسم بن ثابت السرقسطي" عد من الأبدال لورعه ونسكه، وما يحكي عنه، أنه عندما ولي القضاء في سرقسطة امتنع، ولما أكره على ذلك، طلب مهلة للتروي، فدعا الله أن يقبضه إليه، فمات في تلك المهلة [62].

أما عن مصطلح "صوفي"، "تصوف"، صوفية، فلم يتردد صداها في الأندلس إلا في أواخر القرن الثالث الهجري وخاصة بعد تكرر الرحلات والتزاور بين صلحاء الشرق والغرب وصوفيتها. وأهم من تلقب بالصوفي في الأندلس : "عبد الله بن نصر القرطبي (ت 315 هـ) وهو مؤدب بمسجد أبي علاقة، وكان ممن يسرد الصوم والصلاة، ولعل إطلاق لفظ "صوفي" عليه من طرف "ابن الفرضي"، لَدَالٌ على أنه كان صوفيا بما تحمله الكلمة من معنى[63].

ومن الملاحظ أن في هذه المرحلة بدأت تظهر فروقا واضحة بين الزهد ورجاله، والتصوف وقومه، ومن أهمها :

1- ما يتعلق بالغاية : ذلك أن الزهاد في سلوكهم المتقشف الزاهد في ملذات الحياة وفطم النفس من أجل تهذيبها وترويض الجسد كانوا يقصدون الثواب والفوز بالجنة. أما الصوفية فإن أقبلوا على هذا النمط من السلوك، فليس لطلب الجنة، ولكن لمعرفة رب الجنة.

2- ما يتعلق بفكرة الله عندهم، فإذا كان الزهاد يعيشون خوفا دائما لتمثلهم لجبروت الله وبطشه وقهره وعقابه، فإن الصوفية مُحِبّون سعداء ينعمون بعشقهم لله.

3- فرق عام، وهو أن الزهد ظاهرة عامة لا فرق في ذلك بين عصر وآخر ودين وآخر، أما التصوف فنزعة خاصة أو جدتها عوامل متشابكة وطبعتها كل بيئة وحضارة وثقافة بطابعها الخاص.

---

(60) التصوف الأندلسي ص 7.
(61) التصوف الأندلسي ص 7.
(62) التصوف الأندلسي ص 7.
(63) تاريخ علماء الأندلس ص 223 ترجمة 688.

4- ما يميز ملامح هذا العصر كذلك ويفرق بين مذهب الزهاد العباد والصوفية هو بدء اصطدام الصوفية بالفقهاء الذين رأوا في سلوكهم خروجا عن الدين. وأهم من مثل هذا التصادم، صوفي من أهل تطيلة يسمى "يمن بن رزق" (ت زهاء 300هـ)، وحسب ما ذكره "ابن الفرضي"، أن هذا المتصوف كان ذا كرامات، فهو كان يقضي نهاره كله في بيته المتواضع الذي لا يوجد فيه من حطام الدنيا إلا حصيرا، ولا يبرحه إلا لصلاة الجماعة وإذا ما أراد مالا، فإنه يخرج من تحت الحصير دراهم صحاحا كبارا. وقد ألف كتابا عنونه "بالزهد" ولعل ما كان يحتويه من آراء وأفكار هو أعمق مما يدل عليه عنوانه، وذلك لتصدي الفقهاء له وتحذيرهم الناس من النظر فيه، لأن مؤلفه : "كان صاحب وساوس"[64].

وتبقى أهم شخصية صوفية في الأندلس بهذه الفترة، التي سيكون لها أثرها الفعال في الحياة الفكرية عامة والفلسفية والصوفية خاصة في المراحل اللاحقة، هي شخصية "ابن مسرة"[65]، إذ معها سيعرف التصوف الأندلسي بداية انتقاله من طور الزهد إلى طور إشراقي، خاصة بعدما عرفه المجتمع الأندلسي من تطور مس نسبيا كل جوانب الحياة، فبدأ الاهتمام بتنظيم مختلف المرافق الحيوية والاهتمام بالكتب واقتنائها، وبالعلوم والآداب والفنون وتلقينها، كما بدأت الآراء الاعتزالية والشيعية الباطنية والفلسفية تحضر بين آراء المثقفين على الرغم من تشدد الاتجاه العقائدي التقليدي [66].

عن مذهب ابن مسرة الصوفي الباطني، أجمع كثير من الباحثين القدماء والمحدثين على تأثره الشديد بالفلسفة المنسوبة إلى "إمبذوقليس"[67]، إذ كان : "كلفا

(64) تاريخ علماء الأندلس ص 200 ترجمة 1613.

(65) هو محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح، انظر ترجمته الكاملة بكتاب :أخبار العلماء، القفطي ص 13 بيروت دون تاريخ. وفيما يخص الجوانب التاريخية الخاصة به، ارجع إلى كتاب

M.Asin Palacios : Ibn Mesarray su Escuela . Madrid 1914

ابن حزم : الفصل ح 2، الضبي : بغية الملتمس، ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ح 2، الحميدي: جذوة المقتبس، ابن عربي : رسالة الميم والنون، والفتوحات ح 1 ص 148 وفي مواضع أخرى ...

(66) انظر حضارة العرب في الأندلس، لفي بروفانسال ترجمة دوغان قرطوط ص 68 .

(67) هو امبذوقليس المنحول أو المحدث، يقول عنه صاعد الأندلسي، طبقات ص 72 – 73 "فأما نبذ قليس فكان من زمان داود عليه السلام وكان أخذ الحكمة عن لقمان بالشام ثم انصرف إلى بلاد اليونان، فتكلم في خلق العالم بأشياء تقدم ظاهرها في أمر الميعاد فهجره لذلك بعضهم".

بفلسفته دؤوبا على دراستها"[68]، كما أكد صاعد الأندلسي. وفلسفة "امبذوقليس" هذا كما يوضح "أسين بلاثيوس" تصطنع عناصر من الطبيعيات الإلهية ومذهب الأفلاطونية المحدثة في الوجود وكذا أفكار الدين الإسلامي[69].

ومن الآراء المنسوبة إليه، أنه أول من ذهب إلى الجمع بين معاني صفات الله، وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد، فمهما وصف الله بصفات مختلفة كالعلم والقدرة والحياة ... فإنها لا تعني رغم تعددها سوى حقيقة واحدة هي الله الذي لا يتكثر ولا يحتمل الكثرة بوجه من الوجوه[70].

وفي اهتمام "ابن مسرة" بفلسفة "امبذوقليس" وتحمسه لها وتأويله لقضاياها أبرز لنظرته ثانوية في تاسوعات أفلوطين[71] وهي القول بوجود مادة روحانية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية، ويقبل كإمبذوقليس الفكرة الأفلوطينية عن الواحد البسيط المجهول والفيوضات المتعاقبة من هذه الوحدة الأساسية من أجل تفسير أصل العالم وتكونه [72]. حيث يرى : أنه عن العنصر الأول (الإلهي)، المادة الأولية المعقولة، يفيض العقل ثم النفس ثم الطبيعة وأخيرا المادة الثانية (الجواهر الخمسة). فالعالم حسب هذا المنظور تكون تبعا لنظام تراتبي متسلسل، وليس بشكل مباشر، وعليه تكون علاقة الله بالعالم، ليست علاقة خالق بمخلوق، بل علاقة علة بمعلول، فالله هو العلة الأولى وهو الوحدة المطلقة، صلته بالمخلوق صلة غير مباشرة.

وقد أفرز هذا التصور الخاص للكون عند ابن مسرة عدة نتائج فلسفية صوفية، أو صوفية فلسفية باطنية من أهمها :

---

(68) طبقات الأمم ص 73.
(69) ابن مسرة دائرة المعارف الإسلامي، م 1، ص 385.
(70) طبقات ص 73.
(71) انظر هنري كوربان H. Gorbin تاريخ الفلسفة الإسلامية بيروت 1968 ص 333.
(72) انظر مقال "ابن مسرة" دائرة المعارف الإسلامية ص 386.

1- أن علم الله وقدرته صفتان وقتيتان مخلوقتان .

2- النبوة اكتساب لا اختصاص وأنه قد يحرزها من بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس [73].

3- أخذ ابن مسرة بمبدأ التأويل على طريقة الإسماعيلية، فتأول الكثير من الآيات القرآنية تأويلا باطنيا رمزيا حتى يدعم بها ما ترتب عنده من معتقدات في علم الله وقدرته والنبوة والبعث والثواب والعقاب والقدم والحدوث ...

4- ظهور الإرهاصات الأولى لمذهب "وحدة الوجود" في فكر "ابن مسرة" نتيجة لما ترسب وتناسق من أفكار وآراء في قراره.

لا شك أن مثل هذه الآراء الزهدية الصوفية والفلسفية الباطنية تمثل منعطفا هاما في تاريخ الفكر بالغرب زالإسلامي، فقد كان لها أثرها البالغ في وضع الأسس القوية للفكر الفلسفي والصوفي الأندلسي على حد سواء.

إن شيوع أفكار ابن مسرة أو شيوع الأصول التي استقى منها أو ما وفد من غيرها ويصب في نفس مصبها، سيخلق تقليدا فكريا ذا منحى فلسفي وصوفي في الأوساط المثقفة بالأندلس، معلنا عن الانطلاقة المشتركة لكل من التصوف والفلسفة ومرسخا لاتجاهين فلسفيين رئيسيين في أندلس ما بعد "ابن مسرة" هما : الاتجاه الأفلاطوني المحدث، وهو اتجاه فلسفي فيضي هرمسي حراني اسماعيلي، نحا بالفكر الفلسفي فيها منحى غنوصيا [74]، كان من أهم السالكين في دربه، "إسماعيل بن عبد الله الرعيني"، وهو من الجيل الثاني من تلامذة "ابن مسرة"، وقد حافظ على آراء هذا الأخير، وانتقل بها إلى مدينة ألميرية على عهد "ابن حزم" [75].

---

(73) إن كثيرا من أتباع ابن مسرة ومخالفيه نسبوا إليه القول باكتساب النبوة، انظر ما ذكره في الموضوع ابن حزم، الفصل مجلد 3 ص 199.

(74) انظر في هذا الاتجاه ما كتبه د. الجابري نحن والتراث : مقدمة ابن طفيل في حي ابن يقظان، ط 4، بيروت 1984، وماكتبه د.سالم يفوت بمؤلفه ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس من ص 271 إلى ص 290.

(75) حيث يذكر ابن حزم أنه أدرك الرعيني و لم يلقه وأنه كان من المجتهدين في العبادة المنقطعين في الزهد وكان يقول بأن الأجساد لا تبعث وإنما الأرواح، وأن العالم لا يفنى أبدا، ويرى أن العرش هو الذي يدبر العالم. الفصل نفس المعطيات ح 3 ص 199 .

وكذلك "ابن برجان"، و"أبو بكر المايورقي"، "وابن العريف" "وابن قسي" من رواد التصوف المرحلة الوسطى، و "ابن عربي" و "الشوذي الحلوي" و "ابن سبعين"و "الششتري" من المرحلة المتأخرة. والاتجاه الأرسطي المشائي مع أهم رواده من "أبي الصلت أمية الداني" (ت 528هـ) إلى "أبي الوليد بن رشد" (ت 595هـ).

ب- المرحلة الوسطى في تكون التصوف الفلسفي بالغرب الإسلامي :

هذه المرحلة امتدت زمنيا من نحو 450 هـ إلى 560 هـ وعرفت قيام أهم مركز صوفي في مدينة ألميرية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بالرغم مما قدمته مجهودات "ابن الخطيب"[76] قديما، ومجهودات "أسين بلاثيوس"[77] حديثا، فإننا نلاحظ مع غيرنا من الباحثين[78]، أنه إذا كانت آراء ابن مسرة الصوفية الفلسفية الباطنية بقيت سارية بشكل علني حتى نهاية القرن الرابع الهجري مع أتباعه وخاصة "الرعيني" بشهادة "ابن حزم"، [79] فإنها تختفي تماما في القرن الخامس الهجري وخاصة ما بين 380 هـ — 450 هـ، بحيث لا نجد عندهما أسماء لمتصوفة تربط في سلسلة أو سلاسل القرن الرابع الهجري بالقرن الخامس ثم السادس الهجري الذي ستزدهر فيه مدرسة ألميرية[80]. ولعل اختفاء الآراء الصوفية والفلسفية بعد الرعيني وبقاءها تعمل في السر، راجع إلى الظروف السياسية التي عرفتها بلاد الأندلس على عهد "المنصور ابن أبي عامر" (ت 332) الذي خلق ظروفا عصيبة على الفكر بمساندة الفقهاء المالكيين، حين أقدموا جميعا على إخراج كتب الفلسفة وعلوم اليونان وما شاكلها من مكتبة "الحكم المستنصر" (ت 366)، وإحراقها كما أحرقت كتب ابن مسرة [81]. إلا أنه برجوعنا إلى بعض

(76) انظر خاصة كتابه روضة التعريف بالحب الشريف .

(77) انظر مثلا بحثه : "ابن مسرة ومدرسته" ومقدمة كتاب محاسن المجالس وكذلك مقدمة كتابه
Intro - Al Arté de la Logica par Aben lasslus, Madrid 1916.

(78) انظر مثلا : سليمان العطار : كتاب الخيال والشعر في تصوف الأندلس القاهرة 1981 ص 22-23.

(79) انظر الفصل ح 3 ق 1 ص ص 198—199—200.

(80) إن البحث الذي قام به بلاثيوس خاصة قد أغفل تأثير الأفكار المسرية في القرن 5هـ بحيث نجد عدم التسلسل الواضح من ابن مسرة إلى ابن عربي، وإقامة مثل هذه السلاسل يحتاج إلى مراجعة كتب التراجم مثل: تاريخ علماء الأندلس، جذوه المقتبس، المعجم، الصلة، الذيل والتكملة.

(81) انظر كتاب "تاريخ قضاة الأندلس" "للبناهي" حول من اعتنى بطلب أصحاب ابن مسرة وإحراق ما وجد عندهم من كتب، وخاصة القاضي ابن زرب المالكي : ض 78 بيروت 1980 .

الكتب والفهارس التي ذكرت أو ترجمت لرجالات فكر هذه المرحلة، يمكن الوقوف على أسماء أهم المتصوفة الذين يعتبرون حلقات أساسية في سلسلة التصوف بالغرب الإسلامي، فنجد الزاهد "ابن وضاح" وزميله ومعاصره "عبد الله بن مسرة" (أبو ابن مسرة الفيلسوف المتصوف)، قد تتلمذت عليهما شخصيتان هما : "ابن مسرة الابن، و "محمد بن عبد الله بن مغيث"[82] وأخذ عن "ابن مغيث" "ابن الصفار" [83] وعن طريقه نقلت الآراء الصوفية المسرية إلى "أبي الحسن بن حفص" المعاصر "لابن العريف"، ويلازم ابن حفص هذا، صُحبةً ودرسا "ابن باشكوال" صاحب كتاب الصلة، وابن باشكوال هذا متصوف وتلميذ "لأبي الحسن ابن غالب" صاحب "ابن العريف"، وكذلك "ابن باشكوال" صاحب "أبي عمران المارتلي أستاذ "ابن عربي"[84].

وإن كنا لا نعرف شيئا عن طبيعة تصوف هؤلاء الرجال المذكورين بشكل دقيق وواضح ولا عن أثر فكر ابن مسرة ومدرسته فيهم فإنه، مع ذلك ، يمكن أن نتلمس ما كان رائجا من أفكار صوفية وفلسفية على هذه الفترة من خلال الأسئلة التي وجّهها أعيان الأندلس إلى الفيلسوف "ابن السيد البطليوسي" (ت 521 هـ) والتي تدل على انشغال الوسط الثقافي والفكري بدقائق التصوف والفلسفة الباطنية، وهي أسئلة تدور حول مطالب المتصوفة والفلاسفة الإشراقيين الذين يقيمون تصوراتهم في الوجود على نظرية الفيض ذات الجذور الأفلاطونية المحدثة والانبذوقلية المنحولة، فيتكلمون عن دائرة وهمية في ترتيب الموجودات الصادرة عن الله، ويعتبرون أنها تبتدئ من نقطة مرجعها إليها، ويوظفون كثيرا من آيات القرآن تأويلا وتفسيرا ذوقيا لتبرير نظرهم، مثل قوله تعالى : "كما بدأكم تعودون"... ويبنون على تصورهم للوجود نظرتهم للنفس والعقل والمعرفة القائمة على الكشف المستند لعلم الأعداد، الذي به ينكشف للعارف حقيقة الموجودات وكيفية حدوثها عن الباري تعالى[85].

---

(82) انظر ترجمته بتاريخ علماء الأندلس ترجمة 1187.

(83) انظر ترجمته بجذوة المقتبس ترجمة 990، وقد اتصف بالزهد والتحقيق في التصوف.

(84) راجع الذيل والتكملة السفر 5 القسم 1، والخيال والشعر ص 30 – 31.

(85) انظر كتاب "الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة" ابن السيد البطليوسي تقديم محمد بن الحسين الكوثري ط 1 ستنبر 1946.

وهذه الآراء إن دلت على شيء فإنما تدل على اهتمامات صوفية وكلامية اعتزالية وفلسفية باطنية، عليها مسحة من فكر ابن مسرة ومدرسته.

وهكذا لم ينته القرن الخامس الهجري حتى عجت الساحة الثقافية بأفكار التصوف علانية، مظهرة من خلالها ما كان كامنا في ذاكرتها، بأسلوب اصطلاحي ورمزي ذي ملامح إشراقية باطنية، ممثلة بعدد لا يحصى من الصوفية الذين ساهموا في تأسيس وقيام المدرسة الصوفية بشرق الأندلس، ومن أهمهم : الزاهد الكبير "ابن الإقليش" (86) "وأبو بكر بن نمارة" (87) وأبو القاسم عبد الجبار البجاني الأستاذ "العددي" (88) والصوفي الكبير "أبو بكر ابن برجان" شيخ الصوفية بالأندلس شرقا وغربا (89) و"ابن العريف"(90) إمام المريدين بألميرية، و"أبو بكر المايورقي"(91) إمام الحديث والفقه والتصوف بقرطبة. وقد ضمت مدينة شلب بغرب الأندلس عددا من زعماء المريدين، "كأبي الوليد بن المنذر"(92) و"أبي عبد الله بن سالم" وخصوصا المتصوف الثائر "أبا القاسم بن قسي" صاحب كتاب "خلع النعلين".

والحق أن بؤر التصوف قد انتشرت في جل المدن الأندلسية مشكلة حزاما من شرق البلاد إلى غربها، لتبقى مع ذلك ألميرية المركز الهام للوجود الصوفي.

وقد ساهم في انتشار التصوف بالغرب الإسلامي في هذه المرحلة من تطوره، عدة عوامل وأسباب مجتمعة أهمها :

–ما عرفه المجتمع الأندلسي في عصر الطوائف الأول من انحلال ديني وخلقي امتد إلى عهد المرابطين الذين لم يستطيعوا تبديل الحياة العامة المترفة التي تعودها الأندلسيون، مما دفع ببعض الناس إلى الزهد ثم التصوف بعيدا عما يجري في المجتمع من مظالم ومفاسد.

---

(86) عن أخباره انظر ابن الأبار : التكملة ح 1 رقم 167 ص 60.
(87) انظر ترجمته بالذيل والتكملة، ابن عبد المالك سفر 6 رقم 36 ص 17.
(88) انظر ترجمته بصلة الصلة لابن الزبير رقم 54 ص 38.
(89) ترجمته في المعجم، ابن الآبار مجريط 1885 ترجمته 123 ص 139.
90) انظر ترجمته الكاملة : بالمعجم ترجمة 18 ص 18، الإعلام ج 2 ترجمة 125 ص 5، الديباج ص 58 وفيات ج 1 ترجمة 176 ص 65، التشوف ص 122-156.
(91) ترجمته بالمعجم ترجمة 123 ص 139.
(92) ترجمته بالتشوف ترجمة 30.

– ما عرفته المنطقة على هذا الزمان من سطوة الفقهاء وسيطرتهم المطلقة على الميدان الديني والدنيوي وتزمتهم البالغ، جعلت ظهور المتصوفة ونضج قضاياهم الذوقية الروحية، أشبه بالتمرد السياسي والديني، الذي شارك فيه الفلاسفة كذلك ضد الحضر الفقهي.

– نضج الفكر الفلسفي الأندلسي ودوره في طبع التصوف بطابع ثيوصوفي إشراقي يعتمد المصطلح الفلسفي المتميز.

– وقد لعبت المؤلفات الصوفية والفلسفية على اختلاف أصولها،دورا تكوينيا وتعليميا، وحركيا فاعلا كذلك، في بروز تصوف المرحلة الوسطى بالأندلس عامة وبألميرية خاصة، ومنها : كتب "ابن مسرة"، كالتبصرة (أو الاعتبار) و "الحروف" و"توحيد الموقنين" [93]. وكتاب "الحدائق" لابن السيد البطليوسي (ت 521 هـ). وكتاب "تقويم الذهن" لأبي الصلت "أميَّة بن عبد العزيز الداني" (ت 528 هـ). وكذلك كتب التصوف مثل : "الرسالة للقشيري" (ت 386 هـ)، "وقوت القلوب" "لأبي طالب المكي" (ت 336هـ)، و"التحبير في التذكير" للمحاسبي (ت 243 هـ)، و"منازل السائرين" للهروي (ت 396 هـ)، وكتب "الغزالي" (ت 505 هـ) وعلى رأسها كتاب "إحياء علوم الدين" الذي وقع صوفية هذه الفترة تحت تأثيره فاتخذوا من صاحبه نموذجا وأستاذا لهم يعكفون على كتبه تحصيلا وتدريسا ونشرا[94].

إلا أن مشروع صوفية الأندلس الروحي والفلسفي كان أبعد مما وقف عنده الغزالي، ولهذا اهتموا بذلك الجزء الضخم من التراث الفلسفي اليوناني الذي وصلهم سواء منه الأرسطي أو الأفلاطوني المحدث والامبذوقلي المنحول، كما شاع مع مدرسة "ابن مسرة"، بالإضافة إلى مؤلفات فلاسفة الإسلام المشرقيين أمثال الفارابي (ت 339هـ) وابن سينا (ت 428هـ) وموسوعة إخوان الصفا [95] الفلسفية الباطنية التي تمثل أصول الفلسفة اليونانية كما تركها العرب ممزوجة بأخلاطها

(93) وهي كتب كانت مفقودة لكن الباحثين عثروا على : "التبصرة" و"الحروف". انظر مجلة كلية التربية طرابلس 1974 نشر د. محمد كمال جعفر ص من 47 إلى 63.

(94) انظر مقال "ابن قسي" د.عفيفي. مجلة كلية آداب الإسكندرية عدد 11 ص 54 .

(95) يذكر صاعد : "طبقات الأمم" ص 171 – 172 أن أول من أدخل تلك الرسائل إلى الأندلس هو "أبو بكر بن عبد الرحمن الكرماني القرطبي" (ت 458 هـ).

المختلفة. هذا بالإضافة إلى ما شاع من كتب المذاهب والفرق الفلسفية والكلامية مثل : "الملل والنحل" "للشهرستاني" والفصل "لابن حزم" وكتب الكلام الاعتزالي والأشعري.

ومن أهم الصوفية الذين برزوا في هذه البيئة، أعضاء مدرسة ألميرية الثيوصوفية الذين سيساهمون بآرائهم الذوقية والفلسفية في اكتمال ونضج التصوف المتأخر :

- **ابن برجان** : (عبد السلام بن أبي الرجال الإفريقي الإشبيلي) الذي جعل من تفسيره للقرآن أداة منهجية لفهم حقيقة الوجود وبلوغ معرفته والنفاذ إلى حقيقة الربوبية، وحقيقة الحق المخلوق به [96]، باعتبارها القوانين الإلهية التي يظهر أثرها في كل شيء وفي كل زمان ومكان وبها تنكشف حقائق الأشياء التي قدرها الله أزلا[97].

- **ابن العريف** : (أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الصنهاجي) الذي سن طريقة جديدة للحياة الروحية تستند إلى الحكمة الإلهية عند ابن مسرة [98]، تجلت في علاقته مع مريديه وانعكست على آرائه في الزهد[99]، ومبحثه في المعرفة ورأيه في حقيقة الوجود وأن الله أصل كل شيء. كما أنه دشن حركة "الحب الإلهي" في الشعر، باعتبار هذا الحب هو سر خلق الله للعالم[100]. كما جعل من نظريته النقدية أساسا للتمييز بين المعرفة القائمة على النفس والحس والعقل المورثة للجهل والغفلة، وبين المعرفة الذوقية القلبية الموصلة إلى اليقين[101]. كما جعل من نظريته في المعرفة الأساس الذي به تنكشف حقيقة الوجود، وجود الله وحقيقته، فاتحا بتأويلاته الذوقية الطريق أمام التناول الصوفي الفلسفي الشمولي للقضايا الوجودية والمعرفية والأخلاقية [102].

---

(96) يذكر المؤرخون أنه ألف كتبا عديدة منها "كتاب الإرشاد" وتفسير "الأسماء الحسنى" و"الإلهام" إلا أن ما عثر عليه هو كتاب "شرح أسماء الله الحسنى" (مخطوط المتحف البريطاني رقم 411 - OR 1612) وهو نفسه كتاب "ترجمان لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق" (مخطوط باريس رقم 2642 ARABE) وكذلك كتاب تفسير القرآن في جزئه الثاني (مخطوط المكتبة الوطنية الألمانية ميونخ رقم 83 . MESCOD

(97) انظر في هذه المسألة مقال "من اين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية" مجلة كلية آداب القاهرة أ – 1933.

(98) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 355 بيروت 1966.

(99) انظر رأيه في الزهد وتمييزه بين زهد العوام وزهد الخواص بكتابه : محاسن المجالس ص 78–79 .

(100) انظر عفيفي : التصوف ص 191 .

(101) انظر كتابه : "مفتاح السعادة" تحقيق د. عصمت دندش 16 بيروت 1993 ص 152 .

(102) انظر كتاب : كتابة محاسن المجالس ص : 76، 88، 89.

– **ابن قسي** : (أحمد بن حسين أبو القاسم)، وهو شخصية سياسية وفكرية هامة لعبت دورا أساسيا في توجيه التصوف وجهة خاصة من خلال استيعابه بشكل عميق لثقافة عصره المتنوعة القضايا والمشارب، فجاء مذهبه الثيوصوفي إن على المستوى الأنطولوجي أو المعرفي، مطبوعا بطابع الأفكار "الإمباذوقلية" المنحولة كما استقاها من مصادرها أو من آراء سلفه "ابن مسرة"، وبالمبادئ الشيعية الإسماعيلية والاعتزالية وبالأفكار الفيضية الهرمسية الحرانية. وفي كتابه "خلع النعلين"، المؤلف الوحيد الموجود من بين مؤلفاته، ضمن آراءه التي تمثل فيها جميع معطيات محيطه الثقافي والسياسي، مازجا بين قضاياها وموحدا بينها من أجل إبراز نظرية في الوجود العام، قائمة على فكرة الوحدة، وحدة الوجود في مدارجها الأولى[103].

ج- التصوف في عهد الششتري : (التصوف المتأخر)

يعتبر القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي قرن ازدهار التصوف وتعدد طرقه[104] وطوائفه[105] ومدارسه، إلا أن من أهمها تلك التي كانت تمزج التصوف بالفلسفة والفلسفة بالتصوف متخذة من نظرية "وحدة الوجود" عقيدة ومذهبا فكريا وذوقيا، حيث سادت في هذه الفترة مدرستان صوفيتان متفلسفتان هما : "مدرسة ابن عربي" و "المدرسة الشوذية" مع أهم ممثل لها "ابن سبعين"..

---

(103) انظر كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين دراسة وتحقيق د. محمد الأمراني ط 1.

(104) نذكر من هذه الطرق على سبيل المثال لا الحصر :

أ- **الطريقة البونية** : وهي طريقة صوفية تأسست بشرق الأندلس، من أهم شيوخها المؤسسين "أبو جعفر عبد الله بن محمد بن سيد بونة" (524 هـ-624هـ) . انظر ترجمته الكاملة بالإحاطة لابن الخطيب ج 1 ص 459. رواد هذه الطريقة أغلبهم من البربر، وهي متأثرة بتصوف الحلاج، وشيخ جميع الصوفية بالأندلس، "أبي مدين الغوث"، عن ذلك انظر تأليف في التصوف "لأبي عبد الله الطباق" بالخزانة العامة الرباط رقم 556 ك (الطابق ص 524 و د.

ب- **الطريقة الساحلية** : وهي جماعة صوفية منظمة، اهتمت بالتوفيق بين السنة والبدعة من أهم روادها : "أبو عبد الله بن عبد الرحمن بن إبراهيم الأنصاري الساحلي" (649 هـ-735هـ) انظر ترجمته بالإحاطة ابن الخطيب ح 3 ص 239، وهذه الطريقة عموما تربوية تلتزم الشيخ من أجل بلوغ المعرفة الباطنية.

(105) من أهم الطوائف الصوفية التي عرفها القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي نذكر :

أ- **الرفاعية** : نسبة إلى أحمد الرفاعي (ت 578 هـ) انظر ترجمته الكاملة بالطبقات الكبرى للشعراني ج 121 وما بعدها وهو من صوفية العراق، عقيدة هذه الطائفة الصوفية وأسس تربيتها الإصلاحية تقوم على ظاهر الكتاب والسنة. =

مثلت المدرسة الأولى، التي يعتبر "ابن عربي" (ت 638 هـ) مؤسسها ورأسها والواضع لدعائم مذهبها، لحظة رائدة في تاريخ التصوف المتأخر، حيث معها تحقق نضج التصوف الفلسفي موضوعا وأسلوبا ومنهجا، وتبلورت نظرية جريئة في الوجود لونت كل القضايا الصوفية الفلسفية التي تضمنها فكرها، وجمعت بين شتات من الآراء والنظريات المتناقضة : صوفية، فلسفية، كلامية، دينية، وغنوصية، مستلهمة لأهم ما ترسب من أفكار فعاليات مدرسة ألميرية، الوارثة لآراء ابن مسرة، ومركبة لكل ذلك في صورة جديدة لا عهد لمفكري الإسلام بها.

وتعتقد هذه المدرسة بالوحدة، إن على مستوى الوجود أو المعرفة أو القيم الأخلاقية والجمالية، إلا أن أساس هذا التصور لا يقوم على القول بوحدة الذوات بين الحق والخلق، بل يقر بوحـدة مقيدة لا مطلقة، وحدة ذات وجهين متقابلين ومتكاملين، وجه ظاهر : عالم الخلق، ووجه باطن خفي : عالم الحق، وهذه الازدواجية في صعيد الحقيقة الوجودية هي ظل الازدواجية القائمة في مستوى الحقيقة الإلهية، إذ الألوهية كذلك ذات وجهين متقابلين متكاملين، الأول هو الألوهية كما هي في ذاتها، أو مستوى الذات التي تتمتع بالوحدة والقداسة والأزلية والسرمدية. والثاني فهو الألوهية كما هي في أسمائها المتصفة بالكثرة والتعدد واللانهائية [106]. فالله – "الذات، منزه تنزيها مطلقا عن الخلق، بينما الله–

= ب– **السهروردية** : وهي طائفة تنسب إلى أبي النجيب السهروردي (ت 563 هـ) انظر ترجمته وبعض أقواله في الطبقات الكبرى ج 1 ص 120 – 121، وابن أخيه "شهاب الدين أبو حفص السهروردي" (ت 532هـ)، ترجمته بوفيات الأعيان لابن خلكان ج 1 ص 480. وتصوف هذه الطائفة سني جمع مبادئه هذا الأخير في كتاب "عوارف المعارف".

ح– **الشاذلية** : نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي (ت 656 هـ) وتلميذيه من بعده "أبي العباس المرسي" (ت 676 هـ) و "ابن عطاء الله الإسكندري" (ت 700 هـ) ومذهبه الصوفي سني معتدل قريب من تصوف الغزالي المتقيد نسبيا بالكتاب والسنة، حيث تتلخص تعاليمهم في أصول خمسية وهي: تقوى الله في العلانية، واتباع السنة في الأقوال والأفعال، والإعراض عن الخلق في السر، والإقبال والإدبار، والرضا عن الله في القليل والكثير، والرجوع إلى الله في السراء والضراء. (انظر كتاب ابن عطاء الله الإسكندري وتصوفه ط 2 مكتبة الأنجلو القاهرة 1969 / ص 59) وقد أكد مذهبهم العملي على رفض الشيخ المربي، لأن في نظرهم بلوغ درجة القطبانية يتم بدون واسطة.

(106) انظر مجلة المشرق : خطبة الفتوحات المكية نشر وتحقيق عثمان إسماعيل يحيى ص 135 وما بعدها.

الصفات والأسماء، مرتبط بالخلق ارتباطا وثيقا، فعن طريق أسمائه لا عن طريق ذاته أوجد الموجودات[107].

وقد خلف مؤسس هذا الاتجاه العشرات من المؤلفات التي كرس فيها جهوده لبلورة ودعم هذه الفلسفة والدفاع عنها، وعلى رأسها : "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم". وديوانه "ترجمان الأشواق" في الشعر الصوفي الباطني، والتي كان لها أثر واضح في رواد كبار من بين صوفية المغرب والمشرق الإسلاميين، الذين عكفوا على مؤلفاته وآرائه بالشرح والتحليل والتأويل، والنسج على منوالها، مما جعل لهذا المذهب حضورا وإشعاعا قويين طيلة القرن السابع الهجري. مما سيساهم ولا شك في بناء فكر "الششتري" الصوفي.

ومن أهم أعضاء هذه المدرسة الذين أثروا بإسهاماتهم الفكرية الصوفية، في هذه الفترة من نضج وتطور التصوف الفلسفي :

- "**عبد الله بدر الحبشي**" : كان من أخص تلامذة "ابن عربي"، لازم خدمته منذ سنة 580 هـ بإشبيلية، وكان من أكثرهم اهتماما بفكره، حتى إن ابن عربي ألف من أجله كتاب "مواقع النجوم" بألمرية سنة 595هـ [108] ورسالة : "حيلة الأبدال" بالطائف عام 590هـ [109].

- "**عفيف الدين التلمساني**" : (ت 690 هـ) وهو من ألمع مريدي ابن عربي، كان عميق المعرفة بالفقه والسنة والتصوف والآداب، وظف معارفه في شرح ودعم عقيدة وحدة الوجود وأشاعه من خلال أشعاره مما جعل معاصريه يعتبرون أن

(107) فصوص الحكم الفص 9 : كلمة يوسفية ص 101 وما بعدها .

(108) حيث يقول ابن عربي عن ذلك :

وهـبـنـا مـا وهـبـنـا	يـــر بـــدر الحبشـــي
وبـعـثـنـا رسـولا	لـلـرئـيس الـنـدسـي
بـكـتـاب رقـمـتـه	كـف ذات حـكـمـة
بـعـلـوم وسـمـتـهـا	مـوقـع الـنـجـم الـعـلـي

(109) الرسالة ضمن كتاب ست رسائل من التراث العربي الإسلامي تحقيق د.عبد اللطيف العبد ص 49 وما يليها القاهرة 1982.

Voir Henri Lahousl "Chisme dans l'Islam. Paris Payo 1983 P 284.

شعره، على رقته وعذوبته يخفي سما فاتهموه بالزندقة والغرق في عقيدة الوحدة والحلول [110] وقد ألف العفيف بالإضافة إلى ديوان شعره مؤلفات أخرى كان لها أثرها مثل : "شرح فصوص الحكم" و"شرح أسماء الله الحسنى" و"شرح مقامات النفـــري".

– **النجم بن إسرائيل** : (ت 677 هـ) من أبرز شعراء الصوفية بهذه المرحلة تتلمذ في بداية طريقه الصوفي على يد "شهاب الدين السهروردي" (ت 632 هـ) ولبس الخرقة على يده ثم بعد ذلك انخرط في سلك تصوف "ابن عربي"، ضمن آرائه الصوفية الباطنية بديوان شعري بلور من خلاله مذهبه في الوحدة[111]. وقد كانت بينه وبين "الششتري" علاقة متينة وتأثير متبادل[112].

أما بالنسبة للمدرسة الثانية، التي نضج بين أحضانها تصوف تميز في عمقه عن سابقه، وهو تصوف "وحدة الوجود المطلقة"، يعتبر "الشوذي الحلوي"[113] (توفي في مطلع القرن السابع الهجري) مؤسسها فهو أول من مزج التصوف بالفلسفة بشكل متناسق، ونظم طريقه صوفية أساسها سياسي كسلفه "ابن قسي". وقد اتخذ من مدينة اشبيلية مقرا له، ومنها كانت تشيع أفكاره إلى باقي حواضر الأندلس والمغرب الكبير.

ومن تلامذة الشوذي الذين ذهبوا مذهبه : "أبو إسحاق بن دهاق" (ت 611 هـ)، المكنى "بابن المرأة"[114]. عُرف هذا المتصوف بتضلعه في الحديث والتفسير والفقه

---

(110) انظر بروكلمان "تاريخ الأدب العربي" ج 1 ص 257. وفوات الوفيات، المكتبة الظاهرية : 1955 ص 286.

(111) من الأمثلة على شعره في وحدة الوجود قوله :

فراق ولكن فيه قد جمع الشمل وهجر منه يكتسب الوصل

وقوله :

وحقكم ما ثم غير وجودكم وحقكم ما ثم غير وجودكم

(112) الإحاطة في أخبار غرناطة ج 4 ص 206.

(113) انظر كتاب : البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تأليف "ابن مريم الجزار 1908 م ص 68-70.

(114) انظر ترجمته الكاملة بالإحاطة ح 1 ص 325 – 326.

والتاريخ، إلا أنه كان يميل أكثر إلى علم الكلام والذي جعل منه أرضية انتقل منها إلى التصوف. من أهم مؤلفاته التي كان لها رواج في هذه الفترة : "شرح أسماء الله الحسنى" وشرح كتاب "محاسن المجالس" لابن العريف، ومذهبه الصوفي على ما يذكر ابن خلدون : مذهب لا يفصل بين الموجودات ولا يميز بين الخلق والخالق، ويعتبر الوحدة حقا والكثرة وهما وخيالا[115].

أخذ عن "ابن المرأة" ابن أحلي (ت 645هـ)[116]، وهو من أهم الناشرين للشوذية، إذ صنف في مؤسسها كتاب "العقيدتين" الكبرى والصغرى وكتاب "التذكرة". وابن أحلى هذا لم يكن متصوفا وحسب بل حاول أن يلعب نفس الدور السياسي الذي قام به "ابن قسي" إذ استخدم التصوف لتحقيق مطامحه السياسية، غير أنه فشل كما فشل سلفه. وقد أقام تصوفه على بعض الأفكار الباطنية التي اندثرت منذ عهد "ابن مسرة"، كالسرية وعدم التفرقة بين الأتباع ...[117] . ذهب "ابن أحلي" مذهب "ابن المرأة" في الوجود، فاعتبر أن الحقيقة المطلقة هي الوجود الكلي، وجود الله، وما الموجودات إلا علامات، وأن التمييز بين الله والعالم ليس إلا من عمل الوهم، وكل من تخلى عن أوهامه سما وكمل وأدرك الوحدة في أبهى تجليها[118].

ويعتبر "ابن سبعين" (ت 668)، الذي استوعب بشكل شامل الثقافة التي سادت هذا العصر، فلسفية ومنطقية كانت أو فقهية أو كلامية، أو صوفية، وتشبع بآراء شيوخ المدرسة الشوذية، وخاصة تلك التي كانت تمزج التصوف بالفلسفة، أو تستر الفلسفة بالتصوف، يعتبر أهم شخصية أنجبتها المدرسة، بل هو من أبرز أقطاب التصوف في القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي، ويمثل فكره لحظة هامة وأساسية من تطور الفكر الصوفي الفلسفي.

لقد صار ابن سبعين بهذا التصوف إلى مداه البعيد، وذلك عندما اعتبر أن الوجود واحد، متجاوزا الحدود التي رسمها "ابن عربي" للوحدة بين الله وبين العالم، مؤكدا على النظرة الواحدية التامة، التي ينمحي فيها الفصل بين معاني

---

(115) المقدمة ص 472 دار الكتاب العربي، دون تاريخ .

(116) انظر ترجمته : بالذليل والتكملة، ابن عبد المالك السفر 5 ترجمة 1176 ص 439 .

(117) انظر بد العارف ص 20.

(118) انظر : روضة التعريف بالحب الشريف ج 2 ص 605.

الربوبية ومعاني العبودية[119]. فكانت فكرته المتميزة تلك عن الوحدة المطلقة أساس إيمانه وتفكيره وسلوكه، محتسبا الحق هو صورة وحقيقة كل موجود وغايته. وقد اشتهر فكر ابن سبعين خاصة من خلال مؤلفاته : "بد العارف" و "الرسائل" و "الكلام على المسائل الصقلية"، التي أثرت إيجابا وسلبا على فكر هذه المرحلة، كما كان لها صدى عميقا في فكر "الششتري" أبرز تلامذته.

2- عوامل نضج التصوف الفلسفي وأساب إشعاعه :

أ- عن عوامل نضج التصوف المتأخر يمكن الوقوف على عدة عوامل، منها ما هو موضوعي ومنها ما هو ذاتي شخصي :

– فيما يخص العوامل الموضوعية نذكر : أثر الحالة المتدهورة التي عرفتها البلاد وانعكاسها على الوضعية الفكرية والعقائدية، التي تمثلت في تناقص العلوم العقلية، وانتصار التيار السني المضاد للفلسفة، والمدعم بأوضاع اجتماعية مغرقة في التزمت[120]. فتحت ضغط هذه العوامل سيتحول الخطاب الفلسفي إلى خطاب صوفي وبشكل أعمق من المرحلتين السابقتين (الزهد الفلسفي مع ابن مسرة والثيوصوفي مع مدرسة ألميرية). حتى إن الذين لم يكونوا صوفية ولا متكلمين، لكي لا يحرموا من التفلسف، كانوا يشتغلون بها تحت ستار كثيف من الذرائع، وتحت جناح تيار فلسفي آخر غير الذي ازدهرت من خلاله الفلسفة مع "ابن طفيل" و "ابن رشد"، ولا أدلّ على ذلك من تلميذ هذا الأخير المنحرف عن تعاليمه، "ابن طملوس" (ت 620 هـ).[121] ناهيك عن الذين ستروا تحت اشتغالهم بالتصوف ولعهم بالتفلسف، "كابن سبعين" الذي عرف بأنه من أهل الحكمة ومتفلسف زمانه، وعندما كثرت الدعاوى على مذهبه صار يجمع بين الفلسفة والتصوف، ولما غلب عليه علم الفلسفة، وأراد أن يظهره في ستر وخفاء، أضحى يمارسه تحت

---

(119) انظر : فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين ص 115 وما بعدها .

(120) كتاب أعمال ندوة "ابن رشد" كلية الآداب الرباط ط 1 1981 ص 92.

(121) انظر ترجمته الكاملة مع دراسة حول شخصيته وفكره بالإسبانية، مع النص الكامل بالعربية لكتابه المدخل إلى صناعة المنطق :

Intro-Alarté de la logico par Aben Tomlus, Asin Palacios Madrid 1916.

رداء كثيف من الزهد والتصوف. وكذلك "ابن عربي" الذي ، وإن كان قد غلب على خطابه الصوفي المسحة الذوقية والمواجد النفسية، لم يستطع أن يخفي ما يتضمنه فكره من نظر عقلي واستدلال منطقي ومعان فلسفية، الشيء الذي يدفعنا إلى القول مع "ماسنيون" : إن ابن عربي كان مأخوذا بالمنطق مرجحا لكفه النظر العقلي على كفة محاسبة النفس[(122)] .

وهكذا فإن الفلسفة التي فقدت مجالها، لكن دون أن تختفي نهائيا[(123)]،ستجد نفسها أكثر في مجالات أخرى وعلى رأسها التصوف، الذي لم ينج هو أيضا من مضايقة واتهامات الفقهاء بالزندقة والكفر، لما اتصف به من آراء تشكل مذاهب تشبه ما للمذاهب الفلسفية من خصائص نظرية عقلية[(124)].

أما عن العوامل الشخصية التي ساهمت في نضج التصوف الفلسفي فترجع في نظرنا إلى التكوين الخاص لمتصوفة هذا العصر، حيث أن المتصوف الكامل عندهم هو شمولي المعرفة كاملها : **"هو من استوعبت ذاته جميع الآراء، رأي أهل الأنوار من الأقدمين ورأي الحكماء المتمللين ورأي من بعدهم من المتممين بزعمهم المكملين ...**"[(125)].

فعلى الرغم مما كان يدعيه متصوفة هذا العصر - وكل العصور- من أن قدرتهم المعرفية، قدرة ربانية إلهامية لدنية، فاضت على قلوبهم في شكل فتوحات ومواجد وحِكَم، نجد أنهم عرفوا بولعهم الكبير، رغم الموانع، بكتب الحكمة وآراء الفلاسفة مشائين كانوا أو أفلاطونيين محدثين، أو من نحا نحوهم من متقدمي المتصوفة الأندلسيين، أو من المشارقة الذين تشير عباراتهم إلى "وحدة الوجود"، وإن لم يكن لهم مذهب فلسفي فيها[(126)]. "كالحلاج" و"البسطامي" و"الجنيد"، و"ذي النون المصري".

وقد تجلى نضج التصوف الفلسفي في مظهرين أساسيين هما :

Voir L. Massignon : Lexique Tec-de Mystique Musul. P 285. (122)

Voir : Madkour, L'organon d'aristote dans le monde Arabe P 241. (123)

(124) انظر هذه المسألة : د. ح. حلمي : ابن الفارض، ص 229.

(125) روضة التعريف، ابن الخطيب ج 2 ص 229.

(126) انظر حول هذه المسألة : أبو العلا عفيفي مجلة كلية الآداب القاهرة 1933 ص 19.

أن الخطاب الصوفي الفلسفي أصبح متميزا عن أنماط الخطاب في الأجناس المعرفية الأخرى، وحتى عن الجنس الذي ينتمي إليه، فإذا كانت أنواع الخطاب الأخرى دينية كانت، أو علمية، أو فلسفية، لها قوانينها الداخلية ومنطقها الخاص بها، حيث يكون المتكلم ضمن منظومة من منظوماتها ينتج قولا له معنى محدد ومضبوط يقتضي مخاطبا يفهم ويعي المقصود. فإن الخطاب الصوفي الفلسفي غدا متجاوزا لمنطق العقل وقوانينه فارضا لمنطقه الخاص (منطق اللامعقول)، منطق الخطاب العرفاني[127]، الذي ينهج أسلوبا يحاول من خلاله التعبير عن الأذواق والمواجد الحاصلة بالتعبير الفلسفي واستعارة مصطلحاته ومفاهيمه، أو التعبير عن الآراء والأفكار الفلسفية بلغة الذوق الباطني، مما سيطبع الأسلوب الصوفي الفلسفي بطابع الخصوصية والنخبوية، فلا يستطيع إدراكه وفك رموزه إلا من كان على درجة عالية من التحقيق الصوفي. كما أنه سيتميز عند القارئ غير المتخصص بغموضه والاستغلاق في عباراته وألفاظه، وخصوصية مصطلحاته، إلى حد يصعب معه فهم حقيقته إذا أهملت اصطلاحاته.

كما أن نضج التصوف الفلسفي قد تجلى فيما تبلور من الموضوعات التي اهتم بالبحث فيها، والتي اتسمت بسمات مخالفة لأسلوبه. وذلك لبساطتها ووضوحها، وإنما التعبير عنها هو الذي جعل إدراكها غاية في التعقيد والصعوبة. ومن أبرز وأهم الموضوعات والقضايا، تلك التي ساهم من خلالها المتصوفة الفلاسفة في حل ذلك الإشكال النظري الذي شغل الفكر الإسلامي شرقا وغربا، إشكال "العلاقة بين الله والعالم والإنسان" وما ترتب عليه من قضايا : وجودية، ومعرفية إلهامية، وقيمية جمالية وأخلاقية.

كذلك من مظاهر اكتمال التصوف الفلسفي في عصر "الششتري"، ظهور الأنساق الصوفية الفلسفية، على اعتبار أن النسق الصوفي الفلسفي في شكله العام، يشبه النسق الفلسفي، خاصة إذا ما اعتبرنا التشابه القائم بين الحكمة الفلسفية والحكمة الصوفية (العرفان) في بعض وجوههما ومناحيهما الغنوصية والأفلاطونية المحدثة. وعلى هذا نعتبر أن ما أنتجه متصوفة عصر "الششتري" المتفلسفين، وفيه إنتاجه الخاص، قد اتسم بنسقيته. فعلى الرغم مما يبدو على

(127) حول طبيعة الخطاب العرفاني، انظر "بنية العقل العربي" د.ح.ع. الجابري ص 303 وما يليها .

مباحثهم الذوقية من عدم الترتيب والبدء في معالجة موضوع وعدم الانتهاء منه إلا في مكان آخر ضمن موضوع آخر، فإن الدارس المتفحص يمكنه الوقوف على ما تتسم به أفكارهم من ترابط منطقي، وفق منطق خاص، منطق التناقض، وانسجام في وحدة متناسقة تدور حول محور أو محاور محددة تفسر آراءهم في القضايا التي يعالجونها، وتوضع اتجاهاتهم الصوفية الفلسفية بطريقة جلية، ويقوم النسق الصوفي الفلسفي باعتباره رؤية خاصة لله والعالم والإنسان، على تصنيف الموجودات في مقولات، بحيث تضم كل مقولة نوعا متميزا من أنواع الموجودات مثله في ذلك مثل الفلسفة في معناها الخاص، وإن كانت مقولات ومفاهيم التصوف الفلسفي تختلف في مضمونها وأهدافها عن مقولات ومفاهيم الفلسفة[128].

وتبقى السمة الطاغية على كل المذاهب والأنساق الصوفية الفلسفية في عصر "الششتري" هي "عقيدة وحدة الوجود" التي لونت جل الإنتاجات وصبغت قضاياها.

ب- أما عن أسباب إشعاع التصوف الفلسفي في عصر "الششتري" فيمكن إرجاعها إلى ما يلي :

- السبب الثقافي الحضاري : إن عامل الرحلات إلى بلاد المغرب والمشرق من أجل لبس الخرق الصوفية وطلب العلم والتزاور كان من عوامل إشعاع التصوف الفلسفي وانتشاره في باقي بقاع الإسلام، حيث كانت للرحلة التي يقوم بها المسلم الأندلسي خاصة، دوافع متعددة لها صلة وثيقة بطابع الحضارة العربية الإسلامية التي امتدت سيادتها على أغلب جوانب المعمور المتحضر[129]. وقد أشار أصحاب كتب التراجم إلى عدد من المثقفين الأندلسين والمغاربة وضمنهم المتصوفة، الذين زاروا بلاد المشرق أو هاجروا إليها ثقافتهم وأفكارهم وأنظارهم الذوقية.

---

(128) انظر كتاب "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" حسين مروة . ط 1 ح 2 ص 204 بيروت 1979م.

(129) انظر : عنوان الدراية للغبريني، الذي يشير إلى الصوفية الذين زاروا بلاد مشرقية مختلفة، أو هاجروا إليها، وكان لهم أثر في نشر التصوف الأندلسي.

- **السبب السياسي** : إن ما أصاب المجتمع الإسلامي بالأندلس بعد هزيمة العقاب، وتكالب النصارى على الحواضر التي بدأت تسقط صرعى الواحدة تلو الأخرى،كان له بالغ الأثر في هجرة العقول المفكرة، والشخصيات المثقفة الأندلسية ، إلى بلاد الإسلام المختلفة ، ومن بينهم الصوفية المتفلسفين ، هروبا تارة من الاضطهاد الفكري ، وتارة أخرى من الاضطهاد السياسي الديني .

- **العامل الأيديولوجي العقائدي** : غير أن أهم عامل ساهم في انتشار التصوف الفلسفي يمكن إرجاعه في نظرنا إلى سطوة الفقهاء الذين قويت شوكتهم باحتلالهم مناصب ومواقع هامة داخل بناء الدولة الموحدية المتداعي، فنصبوا أنفسهم للدفاع عن العقيدة (السنية الأشعرية) ضد كل فكر (بدعة) وجندوا كل طاقاتهم ووحدوها لمحاربة التصوف ذي النزعة الفلسفية خاصة.

وقد حتم هذا الهجوم أن يهاجر أقطاب الطوائف الصوفية من الأندلس إلى بلاد أخرى لنشر مذاهبهم بأمان بين مريديهم[130].

تلك كانت أبرز العوامل التاريخية والفكرية ، التي ساهمت من قريب أو بعيد في تكوين شخصية الششتري الإجتماعية والفكرية، وطبعت آراءه وحددت ملامح مذهبه الصوفي الفلسفي ، ولونت ثقافته ووجهت حياته بثرائها وتنوعها .

فكيف كانت حياته تلك ؟

ومامأثرها في إنتاجاته الصوفية شعرا ونثرا ؟

---

(130) راجع كتاب الخطاب الصوفي، د. مفتاح ص 278 وما يليلها، ط 1 1997م.

الباب الأول
في التعريف بالششتري

تمهيد :

لم يحظ "الششتري" بالاهتمام الكبير الذي حظي به الصوفية والصوفية الفلاسفة في عصره شرقا وغربا : "كمحي الدين بن عربي" و"عبد الحق بن سبعين"، و"عمر ابن الفارض"، و"شهاب الدين السهروردي المقتول"، و"أبي الحسن الشاذلي"، و"جلال الدين الرومي"، و"عبد الكريم الجيلي" وغيرهم كثير .

ولهذا نجد أن من ترجم له من الأقدمين كانوا معدودين على أصابع اليد الواحدة، كما أن مؤرخي الفكر الإسلامي المحدثين لم ينتبهوا إلى مكانته الخاصة والمتميزة في تاريخ التصوف بالغرب الإسلامي، إذا استثنينا بعض المحاولات المحدودة التي كشفت عن جانب من جوانب شخصيته وفكره المتعددة، كالتي قام بها الباحث الفرنسي "لويس ماسينيون"، حينما عرض في كتابه عن "الحلاج" (La passion de Hallaj)، للششتري كأحد المتصوفة المتأثرين بالحلاج وبالتيمات المسيحية [1]. أو عند دراسته المعنونة بـ "**أبحاث على "الششتري" شاعر أندلسي مدفون بدمياط**"، إذ قام بدراسة عرض فيها لحياته ولبعض شيوخه ورحلاته السياحية، وقدم نماذج من أشعاره مبرزا لأهم الموضوعات التي تدور عليها ولقيمتها الشعرية ...[2]. أو التي قام بها الدكتور "علي سامي النشار" عندما كتب مقالين عن "الششتري" للتعريف به وبفكره وشعره . هما :"**أبو الحسن الششتري الصوفي الأندلسي الزجال وأثره في العالم الإسلامي**" [3]. و"**صوفي مجهول أبو الحسن الششتري**"[4]. أو الأعمال التي قام بها بعض المستشرقين مثل الفرنسي "كولان" S.G Colin حين قام بجمع بعض مقطعاته الشعرية الصوفية وحاول شرحها والتعليق عليها[5]، والألمانيين "شولتنز"

(1) Voir Louis Massignon : la passion de Hallaj.

(2) Voir Louis Massignon : Poète Andalou enterré a démiatte In Melonge W. Marcais Inst. D'étu-isla-de l'université de Paris CIE 950.

(3) مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مدريد العدد 1 سنة 1953.

(4) مجلة الأديب البيروتية عام 1944.

(5) Voir SG Colin Papier Colin Bibiothèque nationale de Paris manuscrit Arab 7008.

Shultens المتوفى سنة 1749م وويلميت Willmet المتوفى 1812م، الذين قاما بنسخ ديوانه بخطيهما [6]، إلا أنهما لم يقوما بأي أبحاث عن شعره أو عن مذهبه الصوفي.

ويعتبر "الغبريني" (644 هـ 714 هـ) أقدم من ترجم "للششتري" في كتابه : "**عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**". ومن المحتمل أن يكون قد التقى به حينما حل ببجاية بالمغرب الأوسط. والكتاب سجل حافل بتراجم عدد كبير من العلماء والأدباء والشعراء والمتصوفة اللذين حلوا بالمنطقة والتقى بهم.

وعلى الرغم من قصر هذه الترجمة ومحدودية المعلومات التي تقدمها فإنها تعطي صورة لاشك أنها ستقربنا من حقيقة حياة "الششتري"، لاسيما وأن "الغبريني" قد كتب ترجمته في نفس العصر الذي عاش وتوفى فيه "الششتري"، إضافة إلى ذلك اتصافه بالصدق فيما كان يدونه من أخبار، بشهادة "البنـاهي" الذي قال فيه : أنه "**كان في حكمه شديدا وفي رأيه سديدا** "[7].

يلي هذه الترجمة، ترجمة ثانية من حيث أقدميتها وهي التي أثبتها "ابن ليون التيجيبي" (توفى 750 هـ) أحد تلامذة "الششتري" غير المباشرين، في مختصره لكتاب "الششتري" "**الرسالة العلمية في طريقة الفقراء المتجردين الصوفية**"[8]. وهو قد اعتمد الترجمة الأولى مع إضافة بعض الجزئيات التي لها أهميتها في بناء صورة متكاملة عن حياة "الششتري".

ثم هناك ترجمة ثالثة أوردها "لسان الدين بن الخطيب" (713 هـ – 776 هـ) في كتابه "الإحاطة في أخبار غرناطة"[9].وهو قد اعتمد الترجمتين السالفتي الذكر واختصر آراءهما وأخبارهما عن حياة "الششتري"[10]، ثم أضاف إلى ذلك بعض الأخبار الهامة عن مشايخه وكراماته وتآليفه، وقدم نماذج من شعره وخاصة قصيدته النونية الشهيرة، كما قدم نماذج من نثره.

---

(6) انظر ديوان الششتري الاسكندرية 1961 الصفحات 5، 25 و 490.

(7) البناهي (وليس النباهي كما أكد الدكتور ابن شريفة في إحدى محاضراته) قضاة الأندلس ص 132 بيروت 1980.

(8) انظر المخطوط بقسم وثائق الرباط تحت رقم 3579–1795 د.

(9) انظر المجلد 4 الطبعة 1 تحقيق محمد عبد الله عنان القاهرة 1977 ص 205 وما بعدها.

(10) "حيث يقول قال شيخنا أبو عثمان ابن ليون في صدور تهذيبه لرسالته العلمية ...".

وأخيرا هناك الترجمة التي ضمنها "الشيخ أحمد المقري التلمساني" (986هـ – 1041هـ) في كتابه "**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**" [11]، والتي اعتمد فيها على الترجمات السابقة وأكدها وفصل في بعض مناحيها دون أن يخرج عنها. وهذه الترجمة في اعتقادنا ليست ذات قيمة كبيرة، لأنها لم تأت بجديد، اللهم إلا أن تكون لنا عونا على التحقق من بعض الجوانب الغامضة في حياته.

هذا بالإضافة إلى ترجمات أخرى غير ذات أهمية نقلت حرفيا أو بتصرف عن المصادر السابقة، كالترجمة التي أوردها "الشيخ أحمد زروق" [12] (توفي 899 هـ). أو التي أوردها الشيخ "ابن عجيبة الحسني" (توفي 1224 هـ)، في مقدمة شرحه على إحدى قصائد "الششتري" [13]. أو التي أشار إليها "الشيخ محمد بن مخلوف" في كتابه "**شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**" [14].

وقد اهتمت هذه المصادر جميعا بناحية واحدة من نواحي حياته، وهي الناحية الإيجابية، فتكلمت عن سلوكه الحسن وزهده ورحلاته في بلاد الإسلام طلبا للمعرفة، معلية من شأنه، مشيدة بخلقه ومثابرته من أجل كشف الحقيقة، وممجدة كذلك لطريقته ومذهبه الصوفي ولعقيدته الإسلامية المالكية الراسخة التي لا تشوبها شائبة .

أما عن حقيقة مذهبه وموقف الفقهاء ورجال الدين عموما منه، وعمن تعصب لمذهبه أو تعصب عليه، فإن الترجمات السالفة الذكر لم تتطرق إلى ذلك إلا في شكل إشارات طفيفة لم تمس العمق.

ويمكن أن نشير إلى نوعين من المصادر في هذا المجال :

– نوع حاول أصحابه إظهار خروج "الششتري" عن الكتاب والسنة واتباع طريق الملاحدة من اتحادية وحلولية وقائلين بالوحدة المطلقة : "كابن تيمية"، و"ابن الخطيب"، و"ابن خلدون"، و"ابن حيان"، وغيرهم.

---

(11) انظر الجزء الثاني تحقيق إحسان عباس بيروت 1968 ص 185 وما بعدها الترجمة 114.

(12) أوردها صاحب نيل الابتهاج ص 202.

(13) مخطوط المكتبة العامة الرباط رقم 1109 – D. 869

(14) ترجمة 664 ص 196.

– ونوع حاول مؤلفوه الدفاع عن "الششتري" واتهام خصومه بعدم فهم مقصد أقواله في مقطعاته الشعرية ورسائله النثرية، وقصورهم عن إدراك إشاراته ورموزه ومصطلحاته، مثل "ابن ليون التيجيبي" "وابن عباد الرندي" و"عبد الغني النابلسي"، "والشيخ زروق الفاسي" والشيخ "ابن عجيبة الحسني" وغيرهم.

تلك كانت بصفة عامة أهم المصادر التي اعتمدنا في الترجمة لحياة "الششتري"، والتي وجدنا أنها غير كافية لتكوين ترجمة متكاملة ووافية، ولا تقدم صورة جلية واضحة عن "الششتري"، وهذا ما جعلنا نعتمد مصادر أخرى أرخت للأماكن والأشخاص والأحداث التي كانت "للششتري" صلة ما بها.

انصب اهتمامنا في هذا الباب المكون من ثلاثة فصول على استعراض وتحليل جوانب من حياة "الششتري"، فقمنا بتتبع تاريخ حياته الزمانية والمكانية ، ووقفنا على نوعية الثقافة التي تلقاها والأساتذة والشيوخ الذين أخذ عنهم وكان لآرائهم تأثير على اتجاهه الصوفي الفلسفي، وبحثنا في مراحل تلك الحياة وبينا مدى تأثيرها في تجربته الباطنية، ثم بعد ذلك أولينا اهتمامنا بمؤلفات "الششتري" فقمنا بوضع ثبت بها وعرفنا بموضوعاتها وبمضمونها النظري وحللنا أسلوبه من خلالها. وأخيرا قمنا بتوضيح المكانة التي احتلها "الششتري" في تاريخ التصوف المتأخر، والأثر الذي تركه في أتباعه من بعده، ورأي خصومه وأنصاره فيه وموقفهم من مذهبه.

الفصل الأول
تاريخ حياة الششتري الزمانية والفكرية ومراحلها

1- تاريخ حياة الششتري :

اسمه ولقبه، نسبه، أسرته، مولده، ثقافته، شيوخه وأساتذة، رحلاته، مراحل حياته، حياته الذوقية الصوفية:

أ– جل الذين ترجموا "للششتري" اجمعوا على أن اسمه : "علي بن عبد الله النميري الششتري"[15].

ويكنى "بأبي الحسن" [16]. ومن أهم ما لقب به : عروس الفقهاء، وأمير المتجردين، وبركة لابسي الخرقة[17].

ب– وينسب "الششتري" إلى عدة بلاد منها : "النميري" نسبة إلى "بني نمير" بطن من بطون هوازن، وهذا يشير إلى أصله العربي [18]. و"الششتري" نسبة إلى القرية التي ولد بها وهي من عمل وادي آش، حيث أن زقاق "الششتري" معلوم بها كما يذكر المقري[19]. ويرى "ابن ليون" أن ششتر تكتب : "**بشينين معجمتين أولهما مضمومة، والثانية ساكنة بعدها تاء متناة فوقية معجمة ثم راء**"[20] كما يدعى "باللوشي"

(15) أبو العباس الغبريني : "عنوان الدراية" دار الآفاق بيروت ط 2 1979 ص 239.

(16) ابن فرحون : "نيل الابتهاج" وبهامشه : "الديباج المذهب" ط 1 لبنان د ت ص 202 وهامش عنوان الدراية ص 239.

(17) المقري التلمساني : نفح الطيب بيروت 1968 ط 2 ح 2 ص 185.

(18) Voir L Massignon : Recherches sur Shushtari P 253

(19) د.النشار : مقدمة ديوان الششتري ص 6.

(20) مخطوط : مختصر الرسالة العلمية للششتري نسخة خطية ملك خاص ص 1 أو مخطوط دار الكتب التيمورية رقم 250 ص 609 ومخطوط قسم الوثائق بالرباط ص 2.

نسبة إلى قرية بالأندلس قضى بها بعضا من طفولته وهي "لوشة" (Loja) [21]. غير أن أكثر ألقابه شيوعا وترددا عند مترجميه هو "الششتري" وقد أورد هو نفسه هذا اللقب في بعض منظوماته للتعريف بحاله مثل قوله[22] :

إنْــتَـــمْ زَجَـــلْ سِـــمْسَـــارْ	بـــالـــبَـــيْـــعِ والشَّـــرِي
ومَـــنْ يَـــبِـــعْ مـــا يَـــخْـــسَـــرْ	لأَنّـــي مُـــشْـــتَـــرِي
غَـــالِـــي فِي طَـــيّ أسْـــرَار	لُـــوشِـــي وششتري

أو قوله : [23]

وقـد ضـاق صـدر الششتري بـكـتـمـه	مع الصحو بعد المحو والوسع في الصدر

أو قوله : [24]

ثـــم الـــزجـــل في ســـاعـــة	وجـــا كـــمـــا تـــرى
عـــمـــل محقق جيـد	لـــوشي وشـشـتـري

ومن ألقاب "الششتري" كذلك "المديني" نسبة إلى "أبي مدين شعيب ابن الحسين الأنصاري" الملقب بالغوث (توفي 594 هـ)، لانتمائه في أول حياته الذوقية إلى حلقة من حلقاته التي كانت مشتهرة في الأندلس برئاسة أفضل مريديه[25]، وللتشابه الذي كان بين أشعارهما الخمرية وفي المحبة الإلهية[26]. كما كان يدعي "بالسبعيني" نسبة إلى شيخه عبد الحق بن سبعين (توفي سنة 668 هـ)لارتباطه الشديد به والتزامه بخدمته واتباعه بعد أن عول عما لديه من علوم ذوقية وعرفانية [27].

ج- أما عن أسرته فلا نكاد نعرف شيئا عنها، فهو لم يشر قط في كتاباته الشعرية أو النثرية إلى أسرته أو أبويه. وكل ما لدينا في هذا الصدد هو مجرد إشارات طفيفة

(21) Voir la Massignon ibid p 254.

(22) ديوان الششتري : الشعر زجل فصحى مع مظاهر مشرقية ص 97.

(23) ديوان الششتري : الشعر من البحر الطويل ص 43.

(24) ديوان الششتري : ص 100 من زجل لهجته أندلسية.

(25) Voir Massignon Ibid P.253

(26) انظر مقدمة الديوان ص 8 وسنقف على أوجه التشابه بين نظمهما لاحقا .

(27) المقري : نفح الطيب ج 2 ص 185.

نستنتج منها أن أسرته كانت ذات جاه وسلطة وغنى، ومن المرجح أن أبويه كانا من الأمراء حكام الأقاليم، إذ يذكر ابن ليون : "**أنه كان من الأمراء أولاد الأمراء**"[28].

والد "الششتري" حسبما يستفاد من سياق اسم ابنه هو : "عبد الله النميري الششتري"، وعلى ما يبدو فإن لقب "الششتري" قد التصق بالأسرة منذ زمن بعيد من تاريخها[29].

هـ- لم يذكر أحد من القدماء سنة ولادة "الششتري" بالضبط، غير أن "المقري" لما أشار إلى تتلمذه على يد ابن سبعين، وأن هذا الأخير كان دونه في السن [30] ولما كانت ولادة "ابن سبعين" تقع سنة 614هـ ، فإن هناك من االباحثين من اعتبر فارق السنوات بينهما لا يتعدى ستا، ولهذا جعلوا تاريخ مولده سنة 610 هـ ومن هؤلاء "ماسنيون" و"النشار" وتبعهما في ذلك ناسخا الديوان الألمانيان "شولتنز" و"ويلميت". أما مرى تبريز أورْفُويْ M.TH. Urvoy [31] فقد جعلت مولده سنة 600 هـ دون أن يكون لها ما يبرر أخذها بهذا التاريخ.

وما نأخذ به نحن هو ما تواطأ عليه أغلب المترجمين لحياته، وهو أن مولد "الششتري" تم سنة 610 هـ ترجيحا، الموافق لسنة 1212 م.

2- ثقافة "الششتري"، أساتذته وشيوخه، والشخصيات الفكرية التي أثرت فيه.

-ثقافته ونوع العلوم التي حصلها :

من خلال مؤلفاته الشعرية الواردة في الديوان أو مؤلفاته النثرية. يتضح أن "الششتري" كان على درجة كبيرة من الثقافة والمعارف والعلوم، وواسع الاطلاع على التيارات الفكرية التي كانت تمثل العلم والثقافة في عصره. ويبدو من خلال ترجمة حياته أنه بدأ دراسته الأولى بلوشة بالأندلس موطنه الأصلي في سن مبكرة،

(28) مخطوط الرسالة العلمية ص 1

(29) فالمقرى يقول أن : "قرية ششتر من عمل وادي آش، وزقاق الششتري معلوم بها" نفخ الطيب ص 185.

(30) المقري : نفح الطيب ج 2 ص 185.

(31) Voir : Bultin d'étude orientale T. 28 A. 1975 P 259.

فعكف على ما كان يعكف عليه أقرانهُ المترفون من دراسة العلوم المتعارف عليها في وقته كحفظ القرآن وتلاوته وتجويده والاهتمام بعلوم اللغة وآدابها، مع الاهتمام الكبير بدراسة العلوم الدينية والشرعية من قراءات وتفسير وحديث وروايات وفقه. هذا بالإضافة إلى معرفته الواسعة والجيدة بالعلوم العقلية من علم الكلام والفلسفة الإسلامية، مشرقية ومغربية، واليونانية مشائية وأفلاطونية وحكمة الهرامسة وعلم الأسماء والحروف وفوق هذا وذاك تضلعه في علوم الصوفية ومعرفة دقيقة بأقطابهم وطرقهم ونظرياتهم.

ويعطينا "الغبريني" أقدم من ترجم "للششتري" ملخصا عن دراسته فيقول : **"الشيخ الفقيه الصوفي الصالح العابد، الأديب المتجرد ... من الطلبة المحصلين، من الفقراء المنقطعين. له معرفة بالحكمة ومعرفة بطريقة الصالحين الصوفية، وله تقدم في علم النظم والنثر على طريقة التحقيق، وشعره في غاية الانطباع والملاحة وتواشيحه ومقفياته ونظمه الهزلي الزجلي في غاية الحسن"**[32].

ولا شك أن تقديمنا لبعض الأمثلة والشواهد البارزة الدالة من مؤلفاته قادرة على أن تقربنا فنتعرف من خلالها في وضوح على جوانب الثقافة الإسلامية وغير الإسلامية التي حصلها.

فعن معرفته الكاملة بالكتاب المبين وقدرته الفائقة على فهم معانيه وتأويلها وتوظيفها لتدعيم آرائه المتعلقة بتصوفه ونظريته الخاصة في الوحدة نجده مثلا في رسالته "الخرقة البغدادية" يستشهد ببعض الآيات لإثبات أن لبس "الخرقة" أو المرقعة ليست بدعة ولكنها سنة مثل قوله تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا**﴾[33].

وقوله : ﴿ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين﴾[34] ومن أحاديث السنة النبوية وظف الكثير من أجل تأصيل لبس الصوف والمرقعة والشعر. فاستشهد بما روته عائشة رضي الله عنها. قالت : «**دخل على رسول الله ﷺ وإنا نرقع**

---

(32) عنوان الدراية ص 239.

(33) القرآن سورة الأحزاب الآية 33 والرسالة البغدادية ص 262.

(34) الرسالة البغدادية ص 262.

برقاع أخلاط...» كما استشهد بما أورده مسلم في صحيحه عن حذيفة أن النبي ﷺ ألبسه فضل عبات من الصوف كانت عليه[35].

وفي مسألة الوحدة المطلقة ورفض الغير والسِّوى، والقول بالله فقط، وظف خاصة[36]، في كتابه "المقاليد الوجودية" لتدعيم رأيه في هذا الاعتقاد، قوله تعالى : ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[37] وقوله تعالى : ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا﴾[38]. ويعتبر أن الذي يفك لغز الوحدة المطلقة بين الحق والخلق هو "حديث التقرب بالنوافل"[39]. والأمثلة كثيرة ومتعددة والعملية تتكرر باختلاف الموضوعات الصوفية التي كان يقاربها.

وعن دراسة "الششتري" لعلوم الشريعة وعلم الفقه فيمكن الوقوف على أثرها بوضوح في كتابه : "الإنالة العلمية"[40].

فعلوم الشريعة كما هي عند أهلها سبعة علوم، كما يرى، وهي : "**علم القرآن وعلم الحديث، وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين وعلم الآداب وعلم التصوف**". ويبدأ لتفصيل هذه العلوم مظهرا مدى تعمقه فيها. فيقول : "**فأما علم القرآن فقراءته وتفسيره وقراءة ضبط كلماته وتجريدها ومعرفة الخلاف بين الأئمة السبعة لتواترها إلى العشرة ورواتهم الأربعة عشر وأساميهم (...) ومعرفة مخارج الحروف وصفاتها ومعرفة الأداء. ولا بد أن يقوم به بعض لئلا تضيع القراءة، ولم يكن في الصحابة من يحفظ القرآن إلا أربعة : "علي بن أبي طالب" و "أبي بن كعب" و "زيد بن ثابت" و "عثمان ابن عفان" رضي الله عنهم، لأن الله تعالى لم يكلف إلا التدبر فيه وقال "أفلا يتدبرون القرآن". والتفسير على نزول الآية وشأنها ومعناها والسبب الذي نزلت فيه ...**"[41].

---

(35) الرسالة البغدادية ص 263 .
(36) مخطوط "المقاليد الوجودية في الدائرة الوهمية" دار الكتب المصرية رقم 149 تصوف .
(37) القرآن : سورة : القصص الآية 88.
(38) القرآن : سورة : الإنسان أو الدهر الآية 1.
(39) المقاليد الوجودية ص 439. ومؤدى الحديث هو : "لايزال عبدي يتقرب مني بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته صرت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يرى به ...".
(40) الإنالة العلمية : فضل العلوم التي بأيدي أهل الشريعة ص 38 وما بعدها.
(41) نفس المرجع ص : 38 – 39.

أما علم الحديث فهو : "معرفة أسامي الرواة وكناهم وبلدانهم (...) والجرح والتعديل ليعرف ما هو من الحديث الصحيح والضعيف وما منه مسند ومرسل وموصول ومقطوع وبلاغ وموقوف وغير ذلك ..."[42].

أما علم الفقه فهو : "علم الفروع، والفقه لغة الفهم فكل علم فقه من جهة اللغة ولكن للفروعيين أشباط دقيق وبحث في قواعد العبارات والأحكام والحدود والوقائع التي لم يصرح الشرع بأحكامها"[43].

أما علم أصول الفقه فهو الذي "يميز به الفرع والأصل والناسخ والمنسوخ والخاص والعام والاجتماع والقياس والواجب والمحرم والمكروه والمندوب والمباح وغير ذلك..."[44].

وأما علم أصول الدين : "فمتعلق الشهادتين بطريقة إقناعية مستنبطة ما بين المعقول والمنقول، مقدمات مشهورات ومقبولات وضعها الأصوليون لما حدثت الشبهة في العقائد فأثبتوا حدوث العلم وقدم الصانع وقدح صفاته وأثبتوا النبوءة وردوا على الفلاسفة والفرق ..."[45].

وقد كان "الششتري" في دراسته لهذه العلوم الدينية يقف موقف الفاعل والناقد حيث كان يقوم بالمواءمة بين ظاهر هذه العلوم وباطنها وما يحتاج إليه الصوفي منها وما هو ليس بضروري له ويكون في فسحة منه .

وإلى جانب دراسته للعلوم الدينية اهتم بدراسته للغة وآدابها كما اهتم بالشعر القديم[46] منه والشعبي، وخاصة الموشحات والأزجال، كما شاعت في عصره، وبالخصوص أزجال "أبي بكر محمد بن قزمان" (460هـ – 554هـ)، الذي استعمل لغة الكلام الدارجة التي تشوبها كلمات وعبارات من عجمية أهل الأندلس في أسلوب متخير رشيق يخلو من التكلف وغير متقيد بقواعد الإعراب، حتى يكون في متناول أفهام الناس عامة[47].

(42) نفس المرجع ص : 38.
(43) الإنالة العلمية : ص 38.
(44) الإنالة العلمية : ص 38.
(45) الإنالة العلمية : ص 38.
(46) الديوان ص : 7.
(47) انظر كتاب : تاريخ الفكر الأندلسي آنخل جنثالث بالنثيا ترجمة حسين مؤنس ط 1 القاهرة 1955 ص 158.

ويتكون الزجل مع واضع أسسه ابن قزمان، من قفل أو خرجة وأغصان، وكل غصن يتكون من أربعة أشطار إلى إثنى عشر شطرا، ففيها رباعيات وخماسيات وسداسيات وسبعيات وثمانيات وتساعيات وعشريات وآحاد عشريات[48]. وقد كانت صناعة الأزجال في أغلبها حافلة بذكر الرذائل الملازمة لروح العوام و لم يكن فيها تحفظ أو احتشام[49]، وقد نحا "الششتري" منحى ابن قزمان في نظمه للأزجال حتى إنه اعتبر من أبرز ما أنجبته مدرسة ابن قزمان في الزجل. وقد ذهب "بلانثيا" إلى أن أهم من أتى بعد "ابن قزمان" وانصرف إلى الأزجال، وعني بالأسلوب أكثر مما عني ابن قزمان نفسه به، "**أبو الحسن الششتري الوادي آشي**"[50].

كما كانت له معرفة بالموشحات، وديوانه حافل بالكثير منها عبر بها على موضوعات صوفية مختلفة . وقد استخدم كل ضروب النظم الذي استعار تقنياته وبعض معانيه ووظفه، بعد أن أفرغه من مضامينه الدنيوية الماجنة والمتهتكة، في التعبير عن أغراضه الصوفية، وحملها من الدلالات الذوقية ما لم يقصده ناظموه الأصليون[51].

وبهذا يكمن اعتبار "الششتري" أول من وظف الزجل في التصوف كما كان "ابن عربي" أول من استخدم الموشح للتعبير عن مواجده الباطنية.

---

(48) نفسه ص 159.

(49) نفسه ص 159.

(50) نفسه ص 165.

(51) الديوان ص 7.

وهذا نموذج توضيحي للزجل الغنائي الماجن والزجل الغنائي الصوفي

زجل لابن قزمان	زجل الششتري
آش ترى، في فرخ مرابط إن درى، وزير بقرارط بالحرى، يرجع لو مُخالط لَسْ يُصاب، إلا في زُقاق قد كشف، بِحُسْنِ ضماير والتحق، وميزره ظاهر ووقف، محلول الظفاير بخطاب، إلى نصف ساق[52]	ذا الذي ينطق أش هُ من خَبارك المليح تراك تفتش والمليح في دارك حقا لو يسكن عندك تسأل لجارك يشرذي السريا عش بها واتنزه في الوجود هنيا ذا الذي به ننطق فيه خفت رموزي بكلام كذا مقلوب وكذا لغوري للعروض نريد نرجع تنكشف لي كنوزي من عشق بنيا ما يرى في ذي الدنيا ساعة هنيا[53]
معنـــاه	**معنـــاه**
ان هذا الغلام من بهاء جماله وإغرائه. لو رآه وزير غني لدفع فيه دنانير كثيرة من أجل مخالطته...	هذا الزجل في الحب الإلهي يعبر عن وحدة الحب ويرى أن الحبيب والمحبوب ذات واحدة فالمحبوب الله لا وجود له خارج ذات المحب، ولهذا فمن يعشق البنيا (الفتاة) = رمز ← الوجود الكلي المطلق لن يجد في هذا العالم راحة نفسية إلا بعد أن يحظى بالتجلي والكشف المعرفي.

وعن دراسته للفلسفة ومعرفته التامة الدقيقة بمعناها العام والخاص، وبمذاهبها اليونانية والإسلامية، وموقفه منها نجده متضمنا في كتابه الإنالة العلمية حيث يقول :

"وأما علوم الفلاسفة فليست من علوم الملة وهي الرياضيات والطبيعيات والإلهيات".

وعن كل علم من هذه العلوم الحكمية يقول : [54]

(52) على هامش ديوان ابن قزمان د.عبد العزيز الأهواني صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد المجلد 6 سنة 1974 —1995 ص 20-21.

(53) الديوان ص 308.

(54) مخطوط الإنالة العلمية ص 40.

"أما الرياضيات وهي لتعليم الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى فأصلها الكلام فيما عقل مجرد عن الفائدة".

"أما الطبيعيات فاختلف فيها أقوالهم وأيدتهم الخواص، وحاصل كلامهم تخمين في صناعة النجوم والطب والآثار العلوية والكون والفساد والسماء والعلم. وقد حكي يحي الإسكندري عن كبيرهم أنه مات ولم يدر هل فلك الزهرة فوق الشمس أو دونها".

وعن رأي فلاسفة اليونان في حدوث العالم يقول : **"وأفلاطون قال بحدوث العالم وخالفه تلميذه أرسطو، وجالينوس مات ولم يدر هل العالم حادث أو قديم والإلهيات لم يحظوا منها بطائل وكلامهم في النفوس غير مخلص".**

وأما الفلاسفة الإسلاميون من زمن "المأمون العباسي" إلى عصره، عندما اهتموا بالمواضيع الإلهية وبالخصوص موضوع النفس ومصيرها، فالمنطق الذي بنوا عليه آراءهم : **"لم يخلصوا فيه الحدود مع أن صورها في النفس الناطقة ... لأن الإنسان يميز الأشياء برؤية لها تمييزا ذاتيا لا يختلط فيه بشيء منها بغيره البتة لم يعجز في الحدود عن التغيير عن أكثر أجناسها القريبة وعن فصولها الذاتية المعرّفة لها".**

وتظهر كذلك معرفته بالفرق والملل والنحل المختلف من خلال قوله في الوالي الجامع، الذي ينصر الشريعة بالحقيقة، ويأخذ ما بأيدي **"المعتزلة والجبرية الإسماعيلية والجهمية والكرامية والعلوية والإباضية والجعفرية والحشوية والوعيدية والمرجئة والقدرية والباطنية والزيدية والواصلية والحلولية والفيضية والمطرفية والإمامية ... والدهرية والبراهمة"**[55]. ومن خلال رده عليها وتسفيه اعتقاداتها بالإسلام الجامع المانع [56].

وكان "الششتري" ملما كذلك بعلم الحروف والأسماء أو ما يُدْعَى بعلم السيمياء[57]، ورغم أننا لا نجد له في هذا العلم تآليف مستقلة كما كانت لأستاذه ابن سبعين، إلا أن "ابن فرحون" يؤكد على اشتغاله به، حيث يقول : **"وأما علم الأسرار والأنوار ... فحاز فيه قصب السبق"**[58]. ويعرف "الششتري" هذا العلم الذي هو على

(55) مخطوط المقاليد الوجودية ص 424.

(56) مخطوط المقاليد الوجودية ص 424.

(57) انظر في ذلك المدخل العام : تحديد موضوعات التصوف الفلسفي ص :

(58) كتاب الديباج وبهامشه كتاب نيل الابتهاج بيروت دون تاريخ ص 202.

أسرار الرموز والأسماء والحروف : "**السمياء كل كلام يجرد القوى وعند التجريد لا ينطوي عن الهوى**" [59]. ويعتبر أن صاحب هذا العلم : "**يفهم أوائل السور ويتصرف في الحروف المتحابة ويظن بسرها إذا ظهر، وله تصريف في الكلمة الكنزية، بالهمة السنية**"[60]. ولعل "الششتري" قد أطلع على هذا العلم اعتمادا على كتبه الرائجة في عصره وخاصة كتب "البوني"[61]. وكذلك اعتمادا على ما كتبه شيخه "ابن سبعين"، الذي كانت له فيه اليد الطولي، وألف فيه كتابين هما : "الحروف الوضعية في الصور الفلكية" و"شرح كتاب ادريس" [62]. وكان "الششتري" كغيره من المهتمين بهذا العلم يرمز بالحروف إلى معان خاصة، حيث يقول "**وما أخفى من الأسماء والساعات، وما رمز من الأمور الخفيات إنما هي أمثلة العالم والإنسان** ...". ويعتبر أن من يعلم بهذا العلم يجب أن يستره عن غير أهله : "**صاحب هذا الوجه ... تفهم الأكثر من سر الشريعة ... ولا يبوح بالأسرار ولا يهتك الأستار** ..."[63].

أما عن ثقافته الصوفية فإننا نجده قد تأثر عبر حياته الصوفية الذوقية بكل التيارات التي عرفتها الساحة الثقافية بالأندلس وغير الأندلس من البلاد التي زارها من أجل البحث عن الحقيقة. وقد ساد الغرب الإسلامي في هذه الحقبة تياران صوفيان هامان، أحدهما تيار يسير وفق الشريعة ومراعيا لأصول الدين وتعاليم الكتاب والسنة، وتيار متفلسف أباح لنفسه ما لم يبحه الدين من البحث في المسائل التوقيفية المتعلقة بالذات والصفات والروح وعلاقة الله بالعالم، وانتهوا إلى مذاهب صوفية مخالفة للعقيدة (أو مخالفة على الأقل للنظرة المتشبثة بظاهر العقيدة) .

عرف "الششتري" في بداية حياته الصوفية التيار السني المديني (نسبة إلى "أبي مدين الغوث" توفي 594 هـ) ممثلا بالقاضي محي الدين بن سراقة (توفي 662هـ) أحد

---

(59) مخطوط كتاب المقاليد الوجودية ص 432.

(60) مخطوط كتاب المقاليد الوجودية ص 429.

(61) انظر كتاب "شمس المعارف الكبري" وكتاب : منبع أصول الحكمة

(62) انظر كتاب : "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" ط 1 . 1973 م بيروت ص 85.

(63) المقاليد الوجودية ص 429. وقارن هذا القول بقول ابن سبعين : "اعلم أن الحروف خزانة الله وفيها أسراره ... فلا تخبر أحدا بما فيها ... فمن هتك الأستار عذب بالنار" ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 85 وبقول "البوني ": "فحرام على من وقع كتابه هذا في يده أن يبديه لغيره ويبوح به في غير محله" "كتاب شمس المعارف الكبري" بيروت 1980 ص 1 ص 3.

تلامذة "السهروردي" صاحب كتاب عوارف المعارف (توفي 632 هـ). وهو تيار يدعو إلى محبة الله ومحبة أمر الله وما يقرب منه ومن يقرب منه، معتبرا أن الطريق الصوفي يكون أوله إيمان ثم ذوق[64].

ويظهر أثر التصوف المديني في قوله : "وأما علم التصوف الذي هو علمهم فيجمع معرفة الإخلاص ودقائق الرياء والحسد والكبر ومعرفة الزهد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعرفة أسماء الله والتخلق بها ومعرفة النفس والخلق والإيثار والمقامات كالتوكل والرضى والتسليم والتفويض والرجاء والخوف والذكر والشكر والصبر والحزن والتوبة والندم والحياء وسائر المقامات الإسلامية والإيمانية والإحسانية"[65].

كذلك عرف التيار الصوفي الفلسفي المتطرف القائل بالوحدة الوجودية بين الحق والخلق سواء في جانبه القائل بالوحدة المرسلة، وهي وحدة قائمة في صعيد الوجود بين موجد وموجد، وحدة إيجاد لا وحدة موجودات. وحدة يكون فيها الله ـ الذات منزها تنزيها مطلقا عن الوجود، بينما الله ـ الصفات والأسماء يكون مرتبطا بالعالم ارتباطا وثيقا[66]، أي وحدة بين الصفات واختلاف في الذوات.

أو في جانبه القائل بالوحدة المطلقة على الخصوص والذي كان يخوض في الذات الإلهية معتبرا أنها هي مجموع ما ظهر وما بطن [67]، فالموجودات المتعددة المختلفة الماهية هويتها واحدة هي الوجود المطلق (الله)[68].

وقد بدا أثر دراسته للتصوف الفلسفي واضحا في الديوان الكبير الذي تميزت فيه أشعاره الكلاسيكية منها أو الزجلية أو التوشيحية بعمقها النظري، وبدقتها النادرة في التعبير عن قضايا الوجود وما يترتب عليها من مسائل صوفية فلسفية مثل : النفس والعقل، وتكوين العالم ومراتبه، والمعرفة وحقيقتها الوجودية المطلقة، ومسألة الإنسان ووحدة الأديان وغيرها[69].

---

(64) عوارف المعارف : تحقيق د.عبد الحليم محمود و د.محمد بن الشريف ص 149 دار المعارف دون تاريخ
(65) مخطوط الإنالة العلمية ص 39.
(66) انظر : مدرسة ابن عربي الصوفية دار الثقافة 1998 ص 29 وما بعدها.
(67) انظر كتاب روضة التعريف : ص 2 ص 605.
(68) انظر : فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين دار الثقافة 1998 ص 35 وما بعدها.
(69) انظر الديوان خاصة الصفحات التالية 41 — 42 — و52 — 53 و143 — 144 و165 و197 و185 ...

كما يبدو التأثير كذلك ظاهرا في كتابه "المقاليد الوجودية" والذي تحدث فيه عن حقيقة التصوف، تصوف وحدة الوجود، ومناقشته مسألة الوحدة والكثرة والعلاقة بينهما على "الطريقة الأولى"[70] ومناقشة نفس المسألة وما يتعلق بالتشتت في الوجود الوهمي وتعدده على الطريقة الثانية[71].

ب- أساتذة الششتري وشيوخه :

هناك إشارات كثيرة قصيرة ولكنها دقيقة يذكر "الششتري" فيها عددا من الأساتذة والشيوخ الذين أخذ عنهم واقتدى بهم وأفاد منهم، وجميع هؤلاء كانوا أئمة للمذاهب الصوفية المشهورة في عصره، كما يشير إلى عدد آخر من شيوخ التصوف والفلسفة من عصور سابقة على عصره ويعتبر أنهم أثروا في التصوف بالغرب الإسلامي عامة وفي مذهبه الصوفي خاصة.

وعن هؤلاء الأشياخ، سواء الذين أخذ عنهم مباشرة أو بطريقة غير مباشرة وفي مجال التصوف والفلسفة، أو التصوف الفلسفي، نظم قصيدته المشهورة : الشرق والغرب والتي مطلعها :

أرى طالبا منا الزيادة لا الحسنى بفكر رمى سهما فعدى به عدنا[72]

كاشفا فيها عن جذور المدرسة الصوفية في الغرب الإسلامي، والتي يظهر فيها دور "ابن مسرة الجبلي" بكل تأكيد، كرائد للمدرسة تلك، و"ابن سبعين" كأهم من تأثر بطريقتهم وافتتن بشخصيتهم، معتبرا طريقته، الطريقة الششترية، قد استفادت من آراء كل المحبين الباحثين عن سر الوجود وحقيقة الكون، وكل من حارت حكمتهم في الكشف عن ذلك السر الأبدي .

ومن أساتذته المباشرين نجد :

(70) مخطوط المقاليد الوجودية ص 434.

(71) مخطوط المقاليد الوجودية ص 436.

(72) انظر الديوان ص 72 وما يليها وكتاب الإحاطة في أخبار غرناطة ص 210 – 211 وقد قام بشرحها الشيخ أحمد زروق مخطوط مكتبة الأسكريال بإسبانيا رقم 40186 وقد قام كذلك أبو العباس أحمد بن عجيبة بشرحها في مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1736/8 د.

"عبد الحق ابن سبعين" (614 هـ / 1217 م – 668 هـ / 1268 م) وهو "عبد الحق محمد بن نصر قطب الدين محمد المرسي الأندلسي الغافقي المالكي الشهير بابن سبعين"، من مصنفاته "بد العارف"، كتاب "الإحاطة"، "الحروف الوضعية في الصور الملكية"، "حزب الفرج والاستخلاص بسر حقيقة كلمة الإخلاص"، "رسالة العهد"، "شرح سفر ادريس عليه سلام"، "الفتح المشترك"، "كنز المغرمين في الحروف والأوفاق". كان ابن سبعين أعلم عصره بالتصوف وبالفلسفة ومن أمهر من مزج التصوف بالفلسفة. وقد افتتن "الششتري" "بابن سبعين"، وعمق دراسته للمذاهب الصوفية ومذاهب الفلسفة اليونانية والإسلامية تحت إشرافه، وأخذ عن مذهبه الفلسفي الصوفي المتسق الأجزاء الكثير من آرائه. وكان "ابن سبعين" يعدّ "الششتري" من أنجب مريديه الذين فهموا حقيقة فكره واستجلوا كنه تحقيقه، فهو أدرك بشاعريته الفذة ما لم يقدر غيره إدراكه[73].

وفي مؤلفات "الششتري" الشعرية والنثرية إشارات كثيرة لشيخه "ابن سبعين"، ولأهميته وتأثير مشيخته على حياته الفكرية والذوقية، ودوره الفعال في بناء صرح التصوف الفلسفي في الغرب الإسلامي، ومن الأمثلة على ذلك قوله عن علم التحقيق عنده :

وأظهر منه الغافقي لما خفي   وكشف عن أطواره الغيم والدجنا[74]

وكان يستشهد بالكثير من أقواله خاصة في كتابه "المقاليد الوجودية" : فكان يتحدث عن أنواع الخير المطلوب وكيف تحصل ويتم بلوغها، وعن السعداء من الصم*: "**الذين خلصوا علوم الشريعة الظاهرة والباطنية واستجابوا لله وللرسول ص بغير هوية الإنسان، وأنواعه تسعة** ..." ناسبا هذه الآراء إلى ابن سبعين قائلا : "**وقد تكلم الشيخ رضي الله عنه في الرضوانية** [75] **على أصنافهم** "[76].

---

(73) الرسالة الرضوانية ص 321.

(74) انظر القصيدة النونية المعروفة بالشرق والغرب : الديوان ص 76.

* الصم : وهم الصوفية السنيون الذين يعتبرهم المتصوفة الفلاسفة من أصحاب البدايات الذين لم يتغوا بعدمته المعرفان، روضة التعريف ص 226.

(75) ويقصد بها : الرسالة الرضوانية لابن سبعين، والفكرة مأخوذة من ص 344 رسائل ابن سبعين تحقيق وتقديم د.عبد الرحمن بدوي القاهرة ص 1973. المقاليد الوجودية ص 430.

(76) انظر ترجمته الكاملة : بكتاب : كشف الضنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ج 6 دار الفكر 1952 ص 127.

– ابن سراقة (592 هـ – 662هـ) 93 وهو محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحسين الأنصاري محي الدين أبو بكر الشاطبي المالكي الأندلسي، ومن أخلص تلامذة السهروردي (أبو النجيب) صاحب كتاب عوارف المعارف.

من أهم كتبه : أدب الشهود في التصوف – إعجاز القرآن في الحيل الشرعية.
–كتاب الأعداد والحساب– ما لا ينبغي للمكلف جهله.

وقد عرف "الششتري" أول الطريق الصوفية على يد هذا المتصوف السني، القاضي والفقيه المالكي [77]. ورغم أننا لا نجد إشارة مباشرة من طرف "الششتري" لشيخه الأول "ابن سراقة" إلا أننا يمكن الوقوف على تأثير آرائه وآراء شيخه "السهروردي" في "الإنالة العلمية"، حيث يدعم وجهة نظره في تعريف التصوف برأيهما قائلا : **"قلت وذكر "السهروردي" في عوارفه أن أقوال المشايخ في التصوف تزيد على ألف قول ويجمعها أن التصوف لا يزال مصطفى الأوقات عن الكدرات بتصفية القلب عن نشوب النفس، فكلما ظهرت نفسه بصفة من صفاتها فرت منها إلى ربها..."** [78] وغير هذه الأقوال كثيرة يمكن الوقوف عليها في "الإنالة العلمية" وعن أصولها بعوارف المعارف.

وإن كنا لا نعرف إلا هاتين الشخصيتين اللتين تتلمذ عليها "الششتري" بشكل مباشر فإن من تتلمذ عليهم بشكل غير مباشر كثيرون وقد ذكر جلهم، وهم :

– **"أبو مدين الغوث"** (توفي سنة 601 هـ) [79] والذي كان يعتبر ذا مكانة خاصة بين متصوفة الغرب الإسلامي. وهو وإن كان قد أخذ علومه الذوقية عن مشايخ أمثال "أبي الحسن بن حرزهم" (توفى 559 هـ)وأبي يعزى (ت 572 هـ) . إلا أنه لم يكن مثلهم تقليديا مباعدا للناس عاملا على نجاة نفسه، بل كان متجها إلى خدمة أمة الإسلام وصيانة معتقداتها المقدسة، وتحويل جماعة مرديه إلى قوة خادمة للإسلام في كل بلاد الله. ويمكن أن نستخلص تعاليمه من هذا البيت الشعري :

---

(77) نفح الطيب ص 2 ص 185.

(78) الإنالة العلمية ص 42 وانظر كذلك كتاب "عوارف المعارف" لأبي حفص السهروردي ج 1 نفس المعطيات السابقة ص 142.

(79) انظر ترجمته المستفيضة بكتاب التشوف إلى رجال التصوف لأبي يعقوب التادلي تحقيق محمد التوفيق الرباط 1984 ص ص من 451 إلى 477.

الـلـه قـل وذر الـوجـود ومـا حـوى   إذا كـان مـرتـادا بصدق مـراد[80]

ولقد كان لتصوف "أبي مدين"، الذي يمكن إدخاله في إطار طريقة معينة هي طريقة الصوفية العاملة، أثره الذي لا يمكن إغفاله على الكثير من المدارس الصوفية بالغرب الإسلامي، سواء منها السنية أو المعتدلة أو الباطنية الفلسفية، فهي تضعه جميعا كحلقة أساسية من حلقات سلسلة السند الصوفي الذي ترتكز عليه، وشيخا من أهم شيوخها المباشرين أو غير المباشرين. ويعتبره "أبو الحسن الششتري" من شيوخ الطريقة التي انتمى إليها في بداية سلوكه الصوفي. وفي ذلك يقول :

كسـا لشـعـيب ثـوب جـمـع لـذاتـه   فـجـر عـلـى حسـاده الـذيـل والـردنا

وقد حضر حلقات المدينية، أصحاب "أبي مدين"، وتأثر بكثير من آرائه الصوفية وبأشعاره الذوقية[81].

– **محيي الدين بن عربي** : (560 هـ / 1165م – 632هـ/1240 م) [82] وهو "أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي ابن العربي الحاتمي"، أطلق عليه أتباعه "الشيخ الأكبر" وكان يعرف بالأندلس باسم "ابن سراقة" أما في المشرق فكان يعرف "بابن عربي" من غير أداة التعريف تميزا له عن القاضي "أبي بكر بن العربي" المتكلم والفقيه.

من أهم ما كتبه "ابن عربي" وعرفه "الششتري" واقتبس منه خصوصا في القسم الأول من ديوانه : "الفتوحات المكية"، و"فصوص الحكم" وديوانه الشعري "ترجمان الأشواق". كما أنه انتقد بعض توجهات ابن عربي وتصوراته وخاصة نظريته في وحدة الوجود[83]. وقد ضمن "الششتري" كتابه الإنالة العلمية، باب العلم العاشر

(80) ورد هذا البيت ضمن قصيدته في كتاب "بغية الرواد" الجزائر 1980 ص 126.
وانظر كذلك نص القصيدة بكتاب "أبو مدين" تأليف د. عبد الحليم محمود بيروت دون تاريخ ص 112 وما يليها.

(81) Voir Massignon, recherches sur shushtari P 254 - 255

(82) عن حياته وتصوفه الرجوع إلى كتاب ابن عربي حياته ومذهبه أسين بلاثيوس ترجمة عبد الرحمن بدوي بيروت 1979.

(83) انظر الديوان خاصة القصيدة الموشحة رقم 29 ص 142 وما بعدها، والزجل رقم 38 ص 165 والموشح رقم 51 ص 197 والموشح رقم 1 ص 320.

المعنون "بالألفاظ الدائرة بينهم"، مائتين وحمسين مصطلحا صوفيا لتسهيل فهم ما أشكل على القارئ من ألفاظ القوم : "**ليقف عليها من رغب ألا يفوته من تلك الألفاظ شيء**"[84]. وأهم من اعتمد عليهم من صوفية الغرب الإسلامي في تصنيف هذا المعجم ابن عربي، وقد أشار إلى ذلك في مختصر الإنالة العلمية "ابن ليون" قائلا : إن "**الألفاظ من هذا الفصل ومعظم الألفاظ التي قبلها منقول من شرح الألفاظ، تتداولها الصوفية للإمام أبي عبد الله محمد بن العربي الحاتمي الطائي رحمه الله**"[85].

"والششتري" يعد "ابن عربي" من أهم المحبين للحقيقة، وأنه عن طريق الوجدان لا عن طريق العقل أدرك كنههما، لكون ما أدركه خارجا عن طور العقول، فباح بالسر في سكره جاهرا :

أنــا الــقــرآن والســبــع المثاني ورروح الــســروح لا روح الأواني[86]

ويعبر عن كل هذا قوله :

وعـنـه طـوى الـطـائـي بسـط كـيـانـه بـه سـكـرة الخلاع إذ أذهب الـوهـنـا
تسـمى بـروح الـروح جـهـدا ولم يـبـل ولم يـر نـدا في المقـام ولا خـدنـا[87]

وقد عرف "الششتري السهروردي" (549 هـ – 588هـ)[88]، وهو حكيم الإشراق "أبو الفتوح يحيى بن حسن" الملقب "شهاب الدين السهروردي" المقتول مؤسس مذهب الإشراق، الذي قتل بأمر "صلاح الدين الأيوبي". من أهم مؤلفاته "كتاب هياكل النور"، وكتاب "حكمة الإشراق". ويدور مذهبه حول فكرة الإشراق وهي فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية، ومعرفة هي معرفة إشراقية لدنية[89] ينتقل خلالها الإشراقي من مرحلة إلى أخرى تدريجيا حتى يصل إلى جوار الحق نور الأنوار[90].

---

(84) مخطوط الإنالة العلمية ص 56.
(85) مختصر الإنالة العلمية ص 53 وقارن بما ورد بمعجم المصطلحات الصوفية تحقيق وتقديم عبد الوهاب الجالي ط 1 1990.
(86) د في مجموع من الورق 55 إلى 86 أ.
(87) الديوان رقم 76.
(88) انظر ترجمته الكلمة بفوات الوفيات 2 ص 345 لشاكر الكتبي طبعة بولاق 1283 هـ.
(89) Henris Corbin Histoire la philosophie Islamique - Gallimard 1964 P 285.
(90) انظر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، على أبو ريان، بيروت 1973 ص 411.

وعندما يصل السالك إلى هذا المقام وتغمره الأنوار، يصاب بحيرة وتختلط عليه الأمور فلا يعرف بعد من المنير من المستنير. وفي ذلك يقول "الششتري" :

وأصبح فيه السهروردي حائرا يصيح فما يلقي الوجود له وزنا

ويثبت كذلك في إشارة دقيقة إطلاعه على تصوف ابن الفارض الشاعر[91] الصوفي ناظم التائية الكبرى المتوفى سنة 632 هـ، الذي أذعن لسلطان العاطفة، فقضى حياته يتغنى في شعره ويهتف بالحب الإلهي، راميا من وراء رموزه وإشاراته إلى المحبوبة الحقيقية، الذات الإلهية : [92] حيث يقول :

به عمر بن الفارض الناظم الذي تجرد للأشعار إذ سهل الحزنا [93]

وعرف المتصوف "الحرالي" أحد كبار العلماء الزهاد في عصره، من الذين غمرتهم المحبة الإلهية وفاضت عليهم الأنوار بكل الأسرار وهو "**أبو الحسن علي بن محمد التيجيني الحرالي**" (توفي 638 هـ)[94]. ولد بمراكش ولكنه عاش أول حياته بالأندلس وأخذ عن مشايخها، هو كما جاء في ترجمته : إمام ورع صالح زاهد، كان بقية السلف، وقدوة الخلف، وقد زهد في الدنيا وتخلى عنها، كما أنه اهتم بتفسير القرآن تفسيرا ذوقيا وعكف على ذلك، حتى إنه كان يقيم في تفسير الفاتحة نحوا من ستة أشهر ويستخرج منها من أحكام القوانين ما لا يحصى عدده. وقد وضع على أحكام تلك القوانين كتابه "مفتاح اللب المقفل على فهم القرآن المنزل" وصنف كذلك في كثير من الفنون كالأصلين والمنطق والطبيعيات والإلهيات. وكان أعلم الناس بمذهب مالك.

وفيه يقول :[95]

وباح بها نجل الحرالي عندما رأى كتمه صعبا وتلويحه غينا

---

(91) الديوان ص 75 .

(92) انظر كتاب ابن الفارض والحب الإلهي د.مصطفى حلمي دار المعارف ص 11.

(93) الديوان صفحة 76.

(94) انظر ترجمته الكاملة بنفح الطيب ح 2 ترجمة 115 ص 187 وما يليها.

(95) الديوان ص 76.

كما اعتبر أن طريقته استفادت من آراء كل من "هرمس" ومن تبعه من الهَرَامسَةَ في عشقهم الحقيقة المطلقة، و"سقراط" وإلهاماته وشغفه بالبحث عن الحقيقة الأبدية، و"أفلاطون" ومثله، و"أرسطو" وهيامه، و"ذي القرنين" وما تبدى له من الحقائق الوجودية. حيث يقول :

وتيم أرباب الهرامس كلهم — وحسبك من سقراط أسكنه الدنا
وجرد أمثال العوالم كلها — وأبدى لأفلاطون في المثل الحسنى
وهام أرسطو أو مشى من هيامه — وبث الذي ألقى إليه وما ضنا
وكان لذي القرنين عونا على الذي — تبدى له، وهو الذي طلب العينا
ويبحث عن أسباب ما قد سمعتم — وبالبحث غطى العين إذ رده غينا(96)

عرف "الششتري" كذلك طائفة من كبار صوفية المشرف "كالحلاج" الذي ذهب شهيد الإفصاح عن ما ذاقه من حقائق وهتكه للأستار الإلهية وقوله أثناء سكره "أنا الحق". وبالديوان إشارات كثيرة إلى اتحاد الحلاج وكشفه لغطاء ذاته وتصريحه : أن ما في الجبة إلا الله. مثل قوله:

حتى تبدى لي — ما في الجبي
وزال عني — عين الغطى
ظفرت بي حقا بعد الفنا — ومن هنا أبقى بلا أنا
ومن أنا يا أنا، إلا أنا(97)

وقوله :

وذوق للحلاج طعم اتحاده — فقال أنا من لا يحيط به معنى
فقيل له : ارجع عن مقالك قال لا — شربت مداما كل من ذاقها غنى

---

(96) الديوان ص 74-75.

(97) الديوان ص 372 – 373 الشعر موشح لهجته أندلسية متفصحة.

كما عرف المتصوف "الشبلي" (ت 334 هـ) والنوفزي أو النفري (ت 354) [98] "وقضيب البان" (ت 573) [99]. وفيهم يقول :

وأنطق للشبلي بالوحدة التي أشار بها لما محا عنده الكونا
وكان لذات النوفزي مدلها يخاطب بالتوحيد، صيره خدنا

تثني قضيب البان من شرب خمره. فكان كمثل الغير لكنه ثنى [100]

ومن جملة الشخصيات الصوفية الغرب إسلامية الذين يذكرهم "الششتري" ويذكر آراءهم الصوفية : "ابن مسرة" (ت 317 هـ) وابن قسي (ت 546) وابن برجان (ت536هـ) و"الشوذي الحلوي" (ت ؟) :

أقام على ساق المسرة نجله لمزن من الأسرار فاستقطر المزنا
ولابن قسي خلع نعل وجود ولبس إحاطات من الحجر قد تبنا
وقد شذ بالشوذي عن نوعه فلم يمل نحو أخدان ولم يسكن المدنا.

وفي كتابه "الإنالة العلمية" يشير إلى "ابن برجان" ويذكر كتابه : "تفسير القرآن"[101]، الذي كان دون شك مطلعا عليه ، وذلك بمناسبة الرد على أهل الظاهر من الفقهاء، الذين أنكروا على الفقراء : **"أن يكون لهم علم يسمى علم الباطن أو علم الحكمة"**[102]، وقالوا إن النبي ﷺ لم يكتم من الرسالة شيئا، ولهذا اعتبروا أن مثل هذا القول باطل وخروج عن السنة، بينما النبي ﷺ قال : **"أوتيت من الحكمة مثل ما أتيت من القرآن العظيم، خرجه "أبو الحكيم بن برجان" في كتابه التنبيه له في تفسير عيون من القرآن ..."**.

(98) وهو الشيخ محمد بن عبد الجبار النفري صاحب كتاب (المواقف في التصوف) وقد شرحه عفيف الدين التلمساني تلميذ ابن عربي. أما ابن عجيبة في شرحه فاعتبر النوفري شخص لم يعرف كان من جملة من استغرقهم التوحيد. انظر روضة التعريف ح 2 ص 615 الهامش رقم 1452.

(99) وهو أبو عبد الله الحسين بن عيسى من ذرية آل البيت، سمي بقضيب البان لجمال قده وقد كان من أرباب الأحوال. انظر ترجمته الكاملة بنفحات الأنس لجامي ص 525.

(100) الديوان ص 75.

(101) كتاب تفسير القرآن لابن برجان والذي لا يوجد منه سوى الجزء الثاني وهو مخطوط بالمكتبة الوطنية الألمانية بميونخ ضمن مجموع المخطوطات العربية MSC OD 83

(102) مخطوط الإنالة العلمية ص 38.

كما أننا نجده يشير إلى شيوخ آخرين من مشايخ التصوف السني المتأخرين وهم أقطاب الطريقة الشاذلية، كأبي "الحسن الشاذلي" (ت 656 هـ)، و"أبي العباس المرسي" (ت 668 هـ) وابن عطاء الله الإسكندري (ت 709هـ)، ويعتبرهم من شيوخه :

شيوخي هم شاذلية في حبهم قلبي يطيب

كما نجده يستشهد بأقوال "أبي العباس المرسي" و"ابن عطاء الله" فيما يتعلق بعلوم القرآن فيقول مثلا: "**قال أبو العباس، وابن عطاء : سكنت قلوب العارفين لأول حرف من كتابه وهو الباب من بسم الله أي به ظهرت الأشياء وبه قامت وبه فنيت**" [103].

وقد عرف "الششتري" فلاسفة المشرق مثل "ابن سينا" (ت 428 هـ) و"الغزالي" (ت 505هـ)، وكان له معرفة بفكرهما، يقول :

ولاح سنا برق من القرب للنهى لنجل ابن سينا الذي ظن ما ظنا[104]

حيث يشير في هذا البيت إلى فساد قوله عندما اعتقد بتبعية الشريعة للعقل، وقد تبعه في ذلك "أبو حامد" وقلده في رأيه، ولكنه في آخر المطاف تخلى عن اعتقاده ذاك واتبع طريق القوم وأخذ برأي الحقيقة :

وقد خلد الطوسي ما قد ذكرته
ولكنه نحو التصوف قد حنا [105]

كما عرف فلاسفة المغرب مثل "ابن طفيل" (ت 581 هـ) ورسالته "حي بن يقظان"، و"ابن رشد" (ت 595 هـ) وفكره المستنير في فهم أعوص المسائل الميتافيزيقية وأدق قضايا الفلسفة الأرسطية :

ولابن طفيل وابن رشد تيقظ رسالة يقظان اقتضت فتحه الجفنا[106]

من هذا الذي تقدم يتبين أن ثقافة "الششتري" كانت متعددة المكونات كما كانت معرفته بثقافة عصره جيدة وبروادها وثيقة. وقد عمل بكل ما أوتي من وضوح في

(103) مخطوط الإنالة العلمية ص 38.
(104) الديوان ص 76.
(105) الديوان ص 76
(106) الديوان ص 76.

الرؤية وبساطة ودقة في التعبير عن أعوص المعاني الصوفية والفلسفية، في استخدامه ما استوعبه من تلك الثقافة في بناء مذهبه الصوفي الفلسفي.

2- مراحل حياته ورحلاته :

لقد ولد "الششتري" في العقد الأولى من القرن السابع الهجري وامتدت حياته إلى أواخر عصر الموحدين. وهذا يعني أنه عاش أهم الأحداث الجسام وعاصر التغيرات السياسية والاجتماعية والفكرية التي عرفتها المنطقة في هذا العصر، وتأثر بها لا محالة تأثرا بالغا كان له انعكاسه على شخصيته الفكرية العلمية والذوقية، وطبعتها بخصوصياتها. وبإمكاننا أن نميز بين ثلاث مراحل من حياته.

أ) **المرحلة الأولى** : هي التي قضاها في موطنه الأول بالأندلس وهي تبتدئ سنة 610 وتنتهي سنة 640 هـ، عاش فيها حياة صبى وشباب مترفة على شاكلة أبناء الأمراء والوجهاء وتلقى تربية و"**تعليما راقيا وشارك زملاءه من أبناء كتاب الدولة، الأذواق الأدبية والأخلاقية الأكثر تهذيبا**"[107] وشغف شغفا كبيرا بابن قزمان وغيره من الشعراء الأندلسيين الذين ابتكروا أسلوبا جديدا ماجنا من النظم، هو الزجل. وحصل "الششتري" قدرا كافيا من العلوم المعروفة على عهده، من حديث ولغة وإعجاز[108]، وفقه وأصوله. حيث يشير "ابن عجيبة" أن "الطواح" ذكر أن "الششتري" كان يجيز في "المستصفي" "للغزالي"[109] كما أنه درس المذهب المالكي ونشأ على تعاليمه، واعتبر من علمائه[110] دون أن ننسى معرفته بمذاهب فقهية أخرى مرفوضة من طرف فقهاء الأندلس، وعلى رأسها المذهب الشافعي مع أهم رواده "الغزالي"[111].

---

(107) Voir Massignon 1 bid P.214

(108) انظر : كتاب لسان الميزان، لابن حجر، ج 4 ص 240، حيث يرى أن دراسة الششتري لإعجاز القرآن كان بعد قطيعته مع "ابن سبعين" شيخه في العلوم الصوفية والفلسفية.

(109) انظر شرح النونية للششتري، تأليف "ابن عجيبة" مخطوط خزانة "عبد الله كنون" طنجة مجمع رقم 10420 التصوف ص 5.

(110) انظر كتاب الديباج المذهب وبهامشه نيل الانتهاج، حيث يعتبر الششتري من أعيان المذهب المالكي. ص 202 بيروت دون تاريخ.

(111) انظر مقال : د. النشار : عن الششتري مجلة المعهد المصري مدريد عدد 1 سنة 1953 ص 137 وقد اعتبر صاحب المقال أن الششتري أخذ بالمذهب الشافعي تحديا لفقهاء عصره.

وفي آخر هذه المرحلة من حياته، ولما كانت سنه تناهز الثلاثين، لما بدأت تكتمل رجولته، امتهن التجارة وبدأ الانتقال من بلد إلى آخر بموطنه، سعيا وراء الاغتناء المادي، ونظرا لحسه المرهف وعاطفته الجياشة الرفيعة وتأثرا بما لاحظه وعايشه أثناء رحلات تجارته في حواضر وبوادي الأندلس، أصابته خيبة كبيرة، وعم روحه قلق عظيم وحيرة مريرة، لما أصاب المجتمع الإسلامي بالأندلس من أحداث بعد هزيمة العقاب، وما أصبح يعيشه الناس من غياب الأمن وتفسخ عرى الأخلاق والدين والعروبة، وتسلط رجال الدين (الفقهاء المتزمتون) على مسائل الدين والدولة، فأحس في أعماق ذاته بتغيير روحي كبير بدأ ينتابه ويدفعه إلى أن يغير نمط حياته المعهودة، وأن يبحث عن شيء آخر غير الجاه والمال، شيء يكمن وراء كل مظاهر الحياة، والذي لا يمكن بلوغه إلا بتركها والتحول عنها، فترك الأوطان نحو سنة 644 هـ. وكانت أول رحلاته، من أجل البحث عن الحقيقة، تبدأ بالمغرب الأقصى، ففي مدينة مكناس سيتخلى عن مظاهر الحياة ويهجر الدنيا بترفها ونعيمها وجاهها[112]. معتبرا أن أول طريق للعلم الحقيقي بسر الوجود، هو ترك الدنيا : **"من رفض الدنيا فإمامه "علي" وكل علم لا يؤدي إليه ترك الدنيا فليس بعلم"**[113].

ثم بعد ذلك حَلّ بمدينة فاس بحثا عن علم يقربه من الحقيقة ويعلمه كيف يقطع مع الدنيا. وشعره يذكر هذه المرحلة، والتي يمكن تحديدها فيما قبل سنة 646 هـ. حيث يقول :

شُوَيِّخْ من أرض مكناس	**في وسط الأسواق يغني**
أَشْ علي من الناس	**وَاشْ على الناس مَنِّي**
هكذا عشت في فاس	**وكذا هُونْ هُوني**[114]

وبعد فاس ومكناس رحل إلى مدينة بجاية بالمغرب الأوسط، وكانت بجاية في هذا التاريخ قد بلغت درجة كبيرة من التقدم والعمران، فأمها الكثير من رجال العلم في شتى المجالات والفنون، فانتعشت الثقافة فيها بشتى مشاربها. وقد شجع الحكم الحفصي الذي قام على أنقاض الحكم الموحدي منذ سنة 633 هـ على استقبال

Voir Mossignon : Recherches sur shushtari P 254 (112)

(113) مخطوط الإنالة العلمية ص 40.

(114) زجل لهجته مغربية في أغلبيتها. عن مخطوط المكتبة الوطنية بباريس.
7008 Falio 16 °Ali Ibn. Abdellah Shushtari N

الواردين من العلماء من مختلف البلاد الإسلامية شرقا وغربا وتشجيعهم وحمايتهم. فكان لذلك أثره البالغ على ازدهار الإنتاج الأدبي من شعر ونثر ورواية، والعلوم الدينية من فقه وأصول وتصوف وغيرها[115].

وهنا في بجاية سيبدأ حياة الهائم الباحث عن الحقيقة واليقين، محاولا اقتباس الأنوار من كل نبراس علم، وقد ترتب على ذلك تغيرات في قناعاته الفكرية وتقلبات في ميولاته الإديولوجية وحيرة في اختياراته [116] التي عبر عنها بأبياته التالية[117] :

كنت قبل اليوم حائر — في زوايا الكون دائر
في بحار الفكر ملقى — بين أمواج الخواطر
والذي كان مرادي — لم يزل في القلب حاضر
كشف الستر عن عيني — وبدأ في كل بهجة

وعن هيامه واتجاهه بكليته للبحث عن الحقيقة يقول : [118]

تعلق الوجد بيا — وصرت هايم مهيم
واعطف بنفح عليا — من الوداد القديم
أمن يهيم في الخلاعة — انفقها بين الملاح
وانظر لِسرّ الجماعة — كِفْ نَنْسَقى راح براح
بها انجمع عليا — وعاد قلبي سليم.

وأول طريق صوفي نهجه "الششتري" في رحلته الروحية الأولى هي الطريقة السهروردية، كما ألمعنا، مع أحد روادها القاضي "محيى الدين ابن سارقة"، وباعتناقه لتعاليم هذه المدرسة الصوفية السنية، بدأت تطمئن نفسه قليلا، وبدأ يستشعر أول الطريق، ويحس ببعض الاستقرار واليقين الروحيين[119]. لكن هذا الوضع لم يدم كثيرا، إذ خرج من بجاية واتجه في بحثه عن اليقين إلى بلده قابس بالمغرب الأدنى،

---

(115) انظر عنوان الدراية ص 8.

(116) انظر كتاب الخيال والشعر في التصوف الأندلسي ص 334.

(117) انظر مقال د. النشار مقال : "أبو الحسن الششتري" نفس المعطيات ص 157 والأبيات : زجل لهجته أندلسية أقرب إلى الفصحى.

(118) انظر : نفح الطيب ح 2 ص 185 والديوان ص 8.

(119) عنوان الدراية : الغبريني ص 240.

ونزل برباط البحر المعروف بمسجد الصهريج، وقابل فيها الصوفي "أبا إسحاق الورقاني" و "أبا عبد الله الصنهاجي"[120]، ورحل بعد ذلك إلى طرابلس (بليبيا) وكون حوله حلقة من المريدين، ولمعرفته الواسعة بالفقه والسنة عرض عليه أهلها القضاء فرفضه، فاستحمقه فقهاؤها وحكامها ونسبوه إلى الجنون، إلا أنه لم يبال بمآخذهم عليه، وذهب في اليوم التالي إلى سوق البلدة، وكملامتي* صار ينشد [121] :

رضي المتيم في الهوى بجنونه ... خلوه يفني عمره بفنونه
لا تعذلوه فليس ينفع عذلكم ... ليس السلو عن الهوى من دونه

وقد كانت لتلك الحادثة أثر بالغ في نفسه، حيث تعاظمت قوته الروحية وبدأ تَرَفُّعُهُ عن الجاه واحتقاره ومقته للفقهاء[122]. وفي ذلك قال :

قولوا للفقيه عني ... عشق المليح فني

وقال كذلك[123] :

يا فقيه أَزْوِ عَنِّي ... أنت عندي نجيبْ
لا تكن قط تُدْني ... من وِصَالِ اُلْحبيبْ

وبعد الحادثة المذكورة عاوده الحنين مرة أخرى إلى بجاية فرجع إليها لكن ليتجه هذه المرة إلى حلقة أخرى غير تلك التي حضرها في زيارته الأولى، ويتعلق الأمر بالمدينية، أتباع "أبي مدين" الغوث. وقد كان لهذا الصوفي القطب مكانة كبيرة في الأوساط الصوفية المشرقية[124] والمغربية، وكان أثره على الدوائر السنية كما كان على دوائر صوفية وحدة الوجود وعلى رأسها تصوف "ابن عربي". وتصوف "أبي مدين" كان تصوفا خاصا يجمع بين الطريق السني والطريق الفلسفي، إلا أنه كان أقرب إلى التصوف السني منه إلى التصوف

---

* الملامتي نسبة إلى الملامتية : وهم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بطونهم أثر البتة، وهم يجتهدون في تحقيق كمال الإخلاص. م م ص. ذ. حنفي ص 249.

(120)

(121) الديوان القصيدة 35 ص 77.

(122) انظر مقال : أبو الحسن الششتري نفس المعطيات السابقة ص 143.

(123) الديوان زجل 93 ص 296.

(124) انظر الطرق الصوفية في مصر د. عامر النجار . دار المعارف ص 83 خاصة فصل دور الصوفية المغاربية وخاصة "أبو مدين" في حركة الصوفية في مصر.

الفلسفي، وقد أخذ "الششتري" بهذا الاتجاه وتشبع بآرائه وطبع بطابعها[125] ومن أشعاره المعبرة عن ذلك قوله[126] :

يـــا مـــرديـــن	اتـــبـــعـــوا الحقـــيـــقـــة
واســـتـــمـــســـكـــوا	بـــالـــعـــروة الـــوثـــيـــقـــة
وقـــولـــوا كـــف	قـــال شـــيـــخ الـــطـــريـــقـــة
ســـي بـــومـــديـــن	الـــلـــه يـــرضـــي عـــنـــي
مـــلـــك قـــلـــبـــي	مـــن أنـــا بِـــغَـــيْـــنُـــو

ومن تأثر "الششتري" البالغ بأبي مدين في هذه المرحلة، كان ينشد مقطعاته في الحب الإلهي على شاكلتة، موظفا نفس الرموز والمصطلحات الصوفية تقريبا في التعبير عن مواجده الروحية، مما جعل الأمر يشكل على الذين اهتموا بجمع شعر الرجلين لتشابههما، حتى إن بعض قصائد هذا نسبت إلى ذلك وبعض موشحات ذاك اعتبرت لهذا [127].

(125) مقال الششتري ص 140.

(126) الديوان ص 257 – 258 زجل رقم 68 لهجته أندلسية.

(127) ومن الأمثلة الدالة على ذلك :

أ) خمرية أبي مدين (الرمز الشعري ص 359)	أ) خمرية الششتري (الديوان ص 35 – 36)
أدرها لنا صرفا ودع مزجها عنا فنحن أناس لا نرى المزج مذ كنا وعن لنا فالوقت قد طاب باسمها لانا إليها قد رحلنا بها عنا عرفنا بها كل الوجود و لم نزل إلى أن بها كل المعارف أنكرنا هي الخمر لم تعرف بكرم يخصها و لم يجلها راح و لم تعرف الدنا	طاب شرب المدام في الخلوات اسقني يا نديم بالآنيات خمرة تركها علينا حرام ليس فيها إثم ولا شبهات عتقت في الدنيا من قبل آدم أصلها طيب من الطيبات
ب) أبيات لأبي مدين في الحب الإلهي (إيقاض الهمم ج 1 ص 58)	ب) أبيات الششتري في العشق الإلهي
فقل للذي ينهى عن الوجد أهله إذا لم تذق معنا شراب الهوى دعنا إذا اهتزت الأرواح شوقا إلى اللقا نعم ترقص الأشباح يا جاهل المعنى ؟	أيها اللائم رفقا بالذي قد ذاب عشقا لا يرد العتب صبا بل يزيد الصب شوقا إن في أذنيه وقرا فاتئد لئلا تشقى

كما أن "الششتري" اتبع مدرسة "أبي مدين" في اتجاهها الصوفي النظري الفلسفي مع أهم ممثليها، "محي الدين بن عربي". وإذا كان "الششتري" يشير إشارة مباشرة إلى أثر أبي مدين في نهجه الصوفي فإننا لا نجد أية إشارة مباشرة لابن عربي ومع ذلك فبإمكاننا ملاحظة أفكار "ابن عربي" والوقوف عليها خاصة في القسم الأول من ديوانه [128] وفي مواضع من كتابيه : "المقاليد الوجودية" و"الإنالة العلمية".

حيث يظهر أثر نظرية الخيال "لابن عربي"، وكذلك نظرية نسبة الخلق إلى الله دون الابتكار والإبداع، وأن الله رأى العالم على ما هو عليه قبل أن يخلقه، مما ينفي الخلق من عدم مطلق [129]. وغير ذلك من الأفكار التي تؤسس نظرية وحدة الوجود عند "ابن عربي" : ومن الأمثلة على ذلك في نظم "الششتري" ما يلي :

بالنسبة للفكرة الأولى : نظرية الخيال أو البرزخ في فكر "ابن عربي" والذي يمثل الوسائط الأربع الأولى وهي : **الألوهية والعماء والحقيقة الكلية والحقيقة المحمدية**، والتي يرى فيها بأن الخيال موجود عقلي وليس موجودا حسيا عينيا، باعتباره : **"لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم، ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت"** [130] أو باعتباره : **"يعلم ولا يدرك ويعقل ولا يشاهد"** [131] يقول [132] :

عـد عـن الـوهـم والخيـال	**واسـتـعـمـل الـفـكـر والـنـظـر**
مـا الـنـاس إلا كـمـا الخيـال	**فـانـظـر إلى مـاسك الصـور**
مـن يـعـتبر يـجـد اعـتـبـاره	**ويشـهـد الحق في الشـهـود**
مـثـل هـديت الـوجـود سـتـارة	**وانـظـر لمن أطـلـع الـوجـود**
مـا الـنـاس إلا كـمـا الخيـال	**فـانـظـر مـاسك الصـور**
حـتـى إذا أشـرت الـنـهـار	**واكـتـهـل الـطـفـل واهـتـدى**
رأى الـذوات الـتـي تـدار	**تـبـدو مـواتـا وجـلـمـدا**
وبـهـا لمن صـاغـهـا أسـتـار	**خـفـي بـهـا إن بـهـا يـدا**

---

(128) اللهم إذا استثنينا بيتين شعريين من قصيدة الشرق والغرب أو النونية الذي عدد فيها شيوخ طريقته.

(129) الخيال والشعر ص 434.

(130) الفتوحات ج 1 ص 304.

(131) الفتوحات ج 3 ص 518.

(132) الديوان ص 143 – 144 موشح لهجته فصحى وهي بقدر ما تبين تأثر الششتري بابن عربي في نظرية الخيال، تبين تأثره بقصة الكهف الأفلاطونية.

تـــــــذكارهـــــــا دونه شـــروط ـــــا الـــــنــــاس إلا كـــمـــا الخيــــال

فـــانـــظـــر مـــاسك الصــــور نـــيـــطت بـــأطـــرافـــهـــا خـــيـــوط

تـــخـــفـــى عـــلـــى الإنس إذ نســى أولـــهـــــــــــــا ترك الأنـفـــس

وبالنسبة للفكرة الثانية المتعلقة بالخلق دون ابتداع، وقدم الحقيقة الوجودية، باعتبار أن الحقيقة الوجودية ذات وجهين متقابلين متكاملين، وجه الحق ووجه الخلق، الأول وحدة والثاني كثرة، فالأول رمز للألوهية كما هي في ذاتها وطبيعتها، والثاني رمز للألوهية كما هي في أسمائها وصفاتها وأفعالها، وأن وجود الأشياء تمت عن طريق صفاته لا عن طريق ذاته، فوجودها سابق على ظهورها في الوجود الكوني [133]. ويعبر "الششتري" عن هذه الفكرة مبينا أن الكون كان في علم الله الأزلي قبل أن ينقله بقول "كن" من الوجود الشبحي إلى الوجود العياني فيقول[134] :

بَـــــدَا لَـــــهُ قـــــبـــــل أن أداره وأول الســــعــــد في الصـــعـــود

يـــرقـــى مـــن ســـافـل لـــعالي يـــعـــايـــن الـــعين في الأثـــر

ويقول كذلك عن وجود الخلق باعتباره تراجم للأسماء والصفات الإلهية[135]

وجـــود مـــن قـــد وجـــدنـــا عنـــه يســـــــــــــــبـــــــــــق

بـــذا قـــال كـــل حـــد وبـــه صـــــــــــــــــدق

مـــوجـــود الـــوجـــود ســــــــــــــــرك الحـــق

نـــرى ضـــــــربــــــة لازم وجـــودنـــا تـــراجـــم

أما بالنسبة للأفكار الأخرى وخاصة منها فكرة الخلق الجديد عند "ابن عربي" والفيض، وأن الإنسان هو أصل الوجود وهو "روحه وعلته وسببه وأفلاك مقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته" [136] فعن هذه الفكرة الأخيرة يقول [137] :

---

(133) انظر الفتوحات المكية ح 1 ص 289 و ج 2 ص 2 وفصوص الحكم ص 30 و ص 77 و 101 و 103 وخطبة الفتوحات المكية بجلة المشرق تقديم وتحقيق عثمان يحي 1970 ص 141.

(134) الديوان ص 143.

(135) الديوان ص 197 موشح لهجته قريبة من الفصحى.

(136) الفتوحات ح 3 ص 251.

(137) الديوان ص 165 زجل فصحى مختلطة بالأندلس.

الـــــفـــــلك بـــيك يـــدور	ويضـــــئ ويـــــلــــمـــــع
والشـــــمـــوس والـــــبـــدور	فـــيك تـــغـــيب وتـــطـــلـــع
فـــــاقر مـــــعـــــنى السطـور	الـــــســـــتي فيك اجمـع

إذا كان هذا الزجل يشير إلى أن الوجود عبارة عن فيض رباني ورحمة جاد بها الحق على الإنسان الأكبر (العالم) والعالم الأصغر (الإنسان) فإننا سنجده يعبر عن فكرة "ابن عربي" القاضية بأن الإنسان هو المختصر الشريف فيه اجتمع ما كان متفرقا في العالم(138) يقول (139) :

أنــــــا من فـــــيض ساداتي	نــــــلت أعـــــلى الرتـب
كـــــل شـــــيء يذكـــار	في صـــــفـــــاتك مجموع

ب) ولربما كان من الممكن أن يبقى "الششتري" معتنقا لهذا الاتجاه الصوفي ويبدع فيه وتنتهي رحلته عند هذا الحد (140)، إلا أن مقابلته لابن سبعين سنة 648 هـ الموافق 1248 م (141) ستقلب كل قناعاته الذوقية رأسا على عقب، وتدخله المرحلة الثانية من حياته الروحية – الفكرية والتي ستنعكس بشكل قوي على كتاباته.

وفكر "ابن سبعين" مؤسس مذهب الوحدة المطلقة في التصوف المتأخر، يعتبر فكرا متطرفا تعدى في إمعانه في القول بالوحدة أطروحة الوحدة المرسلة عند "ابن عربي"، إذ كان يعتقد أن لا موجود إلا الحق (الله)، وما الوجود الخيالي عند ابن عربي إلا وهم : "**لا موجود إلا الله ... أو ليس إلا الله : أو ليس إلا الله الأيس فقط وهو هو**"(142).

وقد التقى "الششتري" "بابن سبعين" في بجاية وافتتن به وأصبح من مريديه وخاصته المقربين، بعد أن كان من أتباع الاتجاه المديني بشقيه السني والفلسفي. وعن هذا اللقاء يحكي لنا صاحب كتاب نفح الطيب : أنه بعد أن اجتمع الرجلان ودار بينهما حديث طويل ولعله تناول خصوصيات الشريعة والحقيقة، وعندما هم

(138) انظر نص في هذا المعنى بالفتوحات ح 1 ص 120 – 121.
(139) الديوان ص 153.
(140) انظر مقال أبو الحسن السستري نفس المعطيات ص 140.
(141) Voir : Massignon; recherches sur Shushtari P 254
(142) الرسالة الفقيرية، رسائل ابن سبعين ص 11.

"الششتري" بالرحيل سأله "ابن سبعين" عن وجهته، فأجابه بأنه قاصد جماعة "أبي مدين"، فصاح فيه قائلا : **"إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إلي"** [143]. حيث كان "ابن سبعين" يعتبر أن أبا مدين وأصحابه عبيد عمل وهو عبد حضرة إلهية.

وكان لتلك الصرخة الرهيبة والقوية التي تلقاها "الششتري" تأثير عميق في نفسه، هزت كل كيانه وأربكت كل حساباته، ولعل "ابن سبعين" كان يعلم مسبقا، لما لمسه في "الششتري" من علم ومعرفة ورهافة حس وشوق إلى الحقيقة واليقين، أن صيحته لن تكون صيحة في واد، وأنها ستجد لها صدى جيدا. وفعلا، عانى "الششتري" من تلك الصيحة غيبوبة روحية مطلقة، لم ينتبه منها إلا وقد امتلكه ابن سبعين بشكل مطلق[144]، فانخرط في اتجاهه الصوفي المتطرف، بعد أن اعتمد على ما لصاحبه من علوم في الفلسفة والتحقيق، وأصبحت مقطعاته تعكس ذلك بكل وضوح وجلاء، فهو يقول، مثلا، معبرا عن عشقه لشيخه الجديد[145] :

أنـا غـلام عـبـد بـن سـبـعـيـن ... مـادامت السـبـع في الـعـدد
مع أن لـيس نـحـتـح اهـنـا تـبـين ... يـا قد فـهـم عـنـي كـل أحد

وقد سَرَتْ معالم مذهب "ابن سبعين"، الصوفية الفلسفية في الوحدة المطلقة، في آرائه التي عبر عنها في إنتاجاته بهذه المرحلة، ويظهر ذلك مثلا في قوله[146] :

مـن يـكـن مـثـلـي محقق ... ويـرى جـمـيـع المشـاهـد
يـنـظـر الـكـاسـات والأدنان ... والشـراب والـكـل واحـد[147]

أو في قوله [148] :

(143) نفح الطيب ح 2 ص 185.
(144) انظر مقال د. النشار : أبو الحسن الششتري الصوفي الأندلسي ص 140.
(145) الديوان ص 231 زجل أقرب إلى الفصحى مع مظاهر أندلسية .
(146) الديوان ص 51 القصيدة من البحر الطويل .
(147) الديوان ص 314.
(148) الديوان ص 179 – 180 زجل لهجته أندلسية صرفة.

أنا بِـحُـبِّـي مـغـتـبط
وَلِـي علوم تـرتـبط
وقد ظـهـر بـلا غلط

قل هو الله فقط　　إفهمني قط　　إفهمني قط

وقد أعطى "ابن سبعين" "للششتري" في اليوم التالي من لقائهما، راية وطلب منه أن ينشد في الأسواق على غرار البيت التالي :

بديت بذكر الحبيب　　وعيشي يطيب

لكنه لم يفتح له باب الإلهام إلا بعد أن بلغ حالة كاملة من السكر والفناء في المذكور فصاح يغني :(149)

لما دار الكاس　　ما بين الجلاس
وحيّتهمْ الأنفاس　　عنهم زال الباس
سقاهم بكأس الرضا　　عفا الله عما مضى

وبعد هذا اللقاء تتابعت رحلاته فكان ينتقل في بلاد الإسلام من مكان إلى آخر وحيدا أو بصحبته شيخه أو مع جماعة من الصوفية، وكثيرا ما كان يظهر في الأسواق وهو يتغنى بالجمال المطلق، الوجود الأبدي، الله، وبيده آلة للنغم ويتبعه جماعة من الصوفية يرددون الغناء(150).

ج) وتعتبر الرحلة الثالثة والأخيرة من المراحل المؤثرة في حياة "الششتري" الصوفية، هي التي حل فيها بمصر وجعل منها مقاما له، وحتى لما كان يغادرها من أجل أسفاره وسياحاته كان يعود إليها في كل مرة، ففي سنة 648 هـ 1249 م ذهب إلى دمياط عندما كانت الحروب الصليبية محتدمة، فجاهد ضد العدو الصليبي مع جماعة من مريديه واتخذ له رباطا بها (151). أما في سنة 650 هـ / 1252 م نزل بالشام (سورية)، وعاش زمنا في رباط القلندرية والتقى بالمتصوف، تلميذ "ابن عربي"،

(149) انظر مقال "أبو الحسن الششتري" نفس المعطيات ص 141.
(150) انظر مقال "أبو الحسن الششتري" نفس المعطيات ص 142.
(151) Voir : Massignon Recherches sur Shushtari P 256

"النجم بن إسرائيل" الدمشقي[152] (603هـ – 667 هـ)، وأعجب كل منهما بأشعار وأذواق الآخر، إعجابا كبيرا[153]. وفي سنة 652 هـ عندما اضطر الشيخ "ابن سبعين" – بعد تعصب الفقهاء عليه وخاصة ذلك الذي ناصبه العداء، وتولى الرد عليه، "القطب القسطلاني" (614 هـ – 686هـ)– [154] للرحيل إلى مكة والمقام بها إلى أن مات، تولى "الششتري" مشيخة الفقراء السبعينية.

وقد سادت في هذه الفترة التي عاشها في مصر وهو شيخ للجماعة السبعينية، كثير من الطرق الصوفية، وحفلت بعدد من الشيوخ الذين وفدوا من المغرب والأندلس، كأبي "الحسن الشاذلي" الذي دخلها نحو سنة 642 هـ رفقة بعض من مريديه واستوطنوا الإسكندرية[155]، "وأبي عبد الله المعافري الشاطبي" المتوفى سنة 672 بالإسكندرية[156]، و"ابن سراقة الشاطبي" السابق الذكر المتوفى سنة 663 هـ بالقاهرة.

وفي هذه المرحلة كانت الششترية كطريقة خاصة في التصوف المتأخر قد بدأت تتبلور وتتميز عن الطريقة السبعينية. وكان كثير من المريدين يرجحونه على شيخه ابن سبعين، فكان يتضايق من ذلك وينسبه إلى عدم معرفتهم بحقيقة الشيخ وقصور طباعهم[157].

ويظهر من خلال منتجات هذه المرحلة من مراحل معراجه الروحي، أنه بدأ في التنصل من مذهب الوحدة المطلقة وصار يتراجع عن قناعاته الفكرية السابقة ويميل إلى "تصوف هو أقرب إلى السنة"، ويتعلق الأمر بالتصوف الشاذلي. وإن لم يكن "الششتري" قد لقي شيخ الطريقة "أبا الحسن الشاذلي" فإنه من المحتمل أن يكون قد قابل بعض مريديه وتعرف على مذهبهم، وما يزكي هذا الاحتمال هو ما كان يكنه

---

(152) وهو أبو المعالي محمد بن سوار تتلمذ في أول أمره على شهاب الدين السهروردي ولبس خرقة التصوف على يده، وعندما التقى "بابن عربي" شغف به ولزمه وأخذ عنه علوم الباطن. انظر البادسي المقصد الشريف ص 33 و Henris Lahoust. Chiisme dans l'islame Paris Payo 1983 P 287

(153) الإحاطة في أخبار غرناطة ص 206 ج 4.

(154) انظر مجموع الرسائل والمسائل ح 4 ص 75.

(155) انظر ابن عطاء الله الإسكندري د.التفتزاني القاهرة 1958 ص 46 .

(156) نفح الطيب ج 2 341.

(157) عنوان الدراية ص 239.

لهم من محبة وتقدير كما يظهر من خلال الزجل رقم 49 من الديوان، حتى اعتبر فيما بعد شاذليا واحتل مكانا هاما في سند الطريقة الشاذلية[158]. يقول[159]:

لا تــلــمــنــي يــا عــذول	أنــنــي أهــوى الجــمــال
دعــنــي أمــدح مــا أقــول	الشــاذلي شــيــخ الــكــمــال
وفــيــه يــحــصــل الــقــبــول	بــعــدمــا نــلــت المنــال
ســر شــيــخــي لا يــزول	والحق عــنــه لا يــزول
شــيــخ الــطــريــقــة المغــربــي	ســيــدي قــاســم مــن ســلــك
طــريــق المشــايــخ مــن ربــي	وحــل فــيــهــا مــا هــلــك
أفــديــه مــولاي بــأبــي	المالــكــين ومــن مــلــك
ســلــوه يــوصــل مــنــسـي	والــعــهــد يــبــقــى مشــتــرك

لا شك أن في هذا الانتماء الجديد يظهر تراجع "الششتري" عن اعتقاداته الصوفية الفلسفية والتخلي ولو ظاهريا عن الأفكار المغرقة في الوحدة المطلقة.

*** فما أسباب هذا التحول نحو تصوف معتدل، بعيد عن الآراء الصوفية الفلسفية ؟ ثم أين يتجلى هذا التحول فيما أنتجه "الششتري" من أفكار ذوقية ؟**

يمكن إرجاع أسباب تحول "الششتري" عن مذهب وحدة الوجود في آخر أيامه عندما كان يعيش بمصر إلى سببين رئيسيين واحد موضوعي وآخر ذاتي .

بالنسبة للسبب الموضوعي يرجع إلى الدعوة لعقيدة الوحدة التي حمل لواءها بعد شيخه "ابن سبعين"، والتي لاقت معارضة شديدة من طرف السلطان القائم، ومن طرف الفقهاء المتزمتين، ومختلف التيارات السنية وعموم الناس. فإذا كان أهل مصر. مثلا، قد استقبلوا استقبالا حسنا كل الذين وفدوا إليها من صوفية الغرب الإسلامي المتمسكين بالسنة، فإنهم لهم يحسنوا استقبال "ابن سبعين"، وكل من كان يمزج تصوفه بالفلسفة[160]. وعلى العموم جرت بين أقطاب هذا التيار ومعتنقيه وبين الكثير من أعلام الفكر بالمشرق والمغرب خطوب يطول ذكرها[161].

(158) الخيال والشعر ص 339.
(159) الديوان ص 442.
(160) انظر ابن سبعين وفلسفة الصوفية ص 49.
(161) نفح الطيب ح 2 ص 197.

ولعل ما أصاب شيخه من جراء اعتقاداته وكذلك ميولاته السياسية الشيعية والولاء لآل البيت [162]، والتي هي ميولات "الششتري" نفسه، قد ألزمه الابتعاد عن عقيدة أستاذه والتستر تحت اتجاه سني يخلو من التفلسف إلا بالقدر الذي يسمح به التصوف الشاذلي.

كذلك يمكن اعتبار تعصب الفقهاء عليه وعلى شيخه لما اعتقداه، وللطريقة التي يعيش بها أتبعاهما والزي الذي يتزيَّوْنَ به (الخرقة أو المرقعة) عاملا آخر من عوامل ابتعاده عن عقيدة الوحدة المطلقة[163].

أما بالنسبة للسبب الذاتي، فيمكن إرجاعه إلى عوامل تتعلق بشخصية "الششتري" وتكوينه القاعدي، وثقافته الأولى.

فكما مر معنا من خلال ترجمة حياته، كانت ثقافته الابتدائية دينية وكان له معرفة كاملة بالسنة والحديث والفقه وأصوله، كما أن التصوف على الطريق السني المعتدل قد تشبع بطريقته وآرائه على يد أصحاب "أبي مدين". ولهذا نجد "الششتري" حتى بعد غرقه في بحر وحدة الوجود المطلقة ستبقى بصمات التصوف السني المديني واضحة الأثر فيه وسترغمه، كما يرى "ابن عجيبة الحسني"، على التخلي عن عقيدة الوحدة[164].

ويتجلى تحول "الششتري" فيما كتبه من موشحات وأزجال بالديوان الصغير والتي نسخت من طرف نساخ شاذليين، والصبغة التي تطغى عليها هي ذات نفحة دينية تقليدية، واتجاه روحي إلى النبي محمد والفناء في روحه، بحيث تقل فيها الإشارة إلى مذهب وحدة الوجود ومنها قوله[165] :

---

(162) حيث أصبح "ابن سبعين" مطلوبا رأسه من طرف بعض الساسة مثل الوزير اليمني "علي عبد الملك المظفر شمس الدين بونس الأول" (647 هـ - 694 هـ) الذي كان يضمر العداء لتشيعه لآل البت انظر :

Voir : Colin G.S Abdelhaq El Badissi

Archives Marocaines XXVI 1926 P 18 .

(163) حيث نجد مثلا لا حصرا، قطب الدين القسطلاني على ما ذكره ابن تيمية أنه صنف كتابا في الرد على "ابن سبعين" و"ابن الفارض" و"أبي الحسن الششتري" و"العفيف التلمساني". ابن تيمة مجموع الرسائل والمسائل ج 4 ص 75.

(164) انظر مخطوط شرح "النونية"ز أو الشرق والغرب مخطوط الخرائط العامة الرباط رقم 1736/8 د ص 6.

(165) الديوان ص 370 زجل رقم 22، لهجته أقرب إلى الفصحى مع مظاهر أندلسية .

مــــــولاي صـــــل دائــــــم عـــــلـــــى خير الـــــبشـــــر
المصـــطـــفـــى المطـــهـــر مـــن وجـــهـــه الـــقـــمـــر
ادنـــــو وقـــــف جـــــواري نصـــــــــــــف لك الخبر

وقوله[166] :

إذا شـــئت أن تـــقـــرب قـــــرب الـــــوصـــــال
هِـــم في هـــوى المحبـــوب ولا تـــــبـــــال
إن شـــئت أن تـــرقـــى فـــخـــل الأكـــوان
افـــنـــي وزيـــد عشـــقـــا يـــكـــون لك الشـــان
واتبـــع الحـقـــــــــــــا وارحـــل لـــلـــمـــيدان

وقوله [167] المعبر عن انتمائه إلى الطائفة الشاذلية، والميل إلى رأيهم في التحقق بالتوحيد، الذي هو "لا إله إلا الله"، القاضي بإفراد المعبود وعدم الاعتماد على غير الله، والسلوك بها من الإسلام إلى الإحسان غايتهم[168] :

أنـــتـــم تـــزيـــنـــوا المحافـــل يـــا لازمين خـــدمـــة الـــلـــه
فـــيـــكـــم قـــطـــعت الســـلاســـل وســـرت فـــيـــكـــم عســـى الـــلـــه
شـــيـــلـــوني يـــا هـــل الـــدلايـــل وَتـــقَـــرّبُـــونِـــي إلى الـــلـــه
بـــالـــلـــه زمـــوا عـــنـــاني ولا تـــقـــطـــعـــوا الحبـــل بـــيـــا
في حـــبـــكـــم طول زمـــاني مـــا ترقبوا الـــلـــه فيا

وأخيرا قوله[169] :

يـــا ســـروري بـــطـــيـــبـــة حين نـــراهـــا نـــطـــيـــب
ونشـــاهـــد بـــعـــيـــنـــي لـــربـــوع الحبـــيـــب
ونـــقـــول عـــنـــد قبره يـــا ســـامـــع يـــا مجيب
كـــل حـــيـــن صـــفـــت والـــعـــقـــول اندهـــت

(166) الديوان ص 408 زجل لهجته فصحى مع تعابير أندلسية.
(167) الديوان ص 408 زجل لهجته فصحى مع تعابير أندلسية.
(168) انظر روضة التعريف ج 2 ص 629 – 630.
(169) الديوان ص 415.

2- وفاة الششتري وقبره :

قضى "الششتري" آخر أيامه في حالة سياحة مع مريديه الفقراء المتجردين، الذي بلغ عددهم كما ذكرنا أربعمائة رجل، ولما كان عائدا من سورية في رحلته الأخيرة إلى مصر، قاصدا دمياط، مرض ببلدة تدعى الطينة توجد على مقربة من بور سعيد. وعندما أحس بنهايته، سأل مريديه عن اسم المكان فقيل له "الطينة"، فقال قولته الشهيرة: "حنت الطينة إلى الطينة"(170).

توفي "الششتري" عن مرضه الأخير وذلك يوم الثلاثاء 17 صفر الخير 668 هـ، الموافق ل 16 أكتوبر 1269م، قبل أشهر قليلة من موته شيخه "ابن سبعين"(171). فحمله الفقراء على أعناقهم مارين ببحيرة مَنْزِل إلى دمياط (172) حيث دفن هناك.

وعن قبره، ذهب "ماسنيون" في مقال له حول "الششتري"، إلى أنه قد اكتشف مكانه بدمياط، وقد وجده مهملا في مكان مهجور خلال زياراته للمنطقة(173).

أما محقق الديوان .د. النشار، فيرى أن قبر "الششتري" مازال مجهولا غير معروف لدى الباحثين(174).

وعن المسجد المدفن الذي يحمل اسم "أبي الحسن الششتري"، الكائن في قلب حي الموسكي بشارع أبي الحسن بالقاهرة، والذي يعتقد أن أتباع الطريقة الششترية القاهريين هم الذين نقلوا جثمان شيخهم إليه من دمياط، خوفا من عبث الصليبيين برفاته خلال هجماتهم البحرية المتكررة على المنطقة، فقد أثبت "ماسنيون" إثباتا قاطعا بأن الأمر يتعلق بصوفي آخر توفي سنة 797هـ، وهو "حسن التستري" (175).

---

(170) عنوان الدراية ص 240.

(171) هذا التاريخ اتفق عليه كل الذين ترجموا للششتري من القدماء وعلى رأسهم : الغبريني في عنوان الدراية ص 242 ومن المحدثين ماسنيون في مقاله : Recherches sur Shushtari P : 256 واختلف عنهم في تحديد يوم وشهر وفاته، ابن عجيبة عندما ترجم له في مقدمتة شرحه لقصيدة "صح عندي الخبر" مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 119 – D 869 ص 94 محددا وفاته بيوم الثلاثاء 19 صفر الخير سنة 668 هـ.

(172) ماسنيون نفس المرجع والصفحة.

(173) نفح الطيب ج 2 ص 187.

(174) مقدمة الديوان ص 12.

(175) Voir : Massignon : Recherches sur Shushtari P 275 - 276.

أما ذرية "أبي الحسن الششتري"، فلا نعلم عنهم شيئا، إلا أنه من المحتمل أن تكون أسرة الششتري قد استقرت بعد وفاته بدمياط، حيث يذكر المؤرخ "عبد الرحمن الجبرتي"، أن ممن مات عام 1114 هـ من ذرية "أبي الحسن الششتري"، الإمام العلامة "محمد بن فارس"، من أكابر الصوفية، والذي كان يحفظ ديوان جده[176].

3- حياة الششتري الصوفية :

تجربة "الششتري" الباطنية تميزت بعمقها وبصدقها فهي مزاج من ذوق ووجد ومجاهدة، واشتملت على ضروب من التطهير والتجرد، وتعاقبت فيها على نفسه أحوال ومقامات بما عرفته من عشق للجمال الإلهي، متمثلة له في الموجودات، وما عرفته من أحلام ومكاشفات وتحقق لها من كرامات.

أ- لقد عاش "الششتري" حياته الصوفية في أبرز معانيها بكل أعماقه. فإذا كانت حياته الصوفية في مجملها تنطوي عادة على جانبين أساسيين : جانب عملي يهتم بتصفية النفس وصقل مرآتها والارتقاء بها من مقام إلى آخر حتى تبلغ مرماها، ويتحقق لها اليقين والعرفان.

وجانب وجداني روحي يكون نتيجة لمجاهدة النفس حتى تصفو من كدرات الدنيا وعلائقها، وتصبح شفافة لا يكدر صفوها شائب، قادرة على الإدراك كما كانت في أصلها[177]، مستعدة لتلقي الأنوار الإلهية، مقاطعة الآثار الحسية، فتسعد بمشاهدة الحق وتعمى عن رؤية الخلق [178]، فتذوق اللذة العظمى وتبلغ السعادة الأبدية بمكاشفاتها وتجلياتها .

فإن تجربة "الششتري" الصوفية كانت مجالا لاتحاد إرادته الإنسانية مع عاطفته، من أجل تجاوز عالم الحس والعقل، إلى عالم تتصل فيه عن طريق الحب، ذات المحب بذات المحبوب، عالم تنمحي فيه صفات الذاتية الفردية المتناهية، وتتحقق صفات الوجود الكلي. وفي ذلك قوله[179]:

---

(176) انظر تاريخ الجبرتي ح 1 ص 69 ومقدمة الديوان ص 13.

(177) في التصوف العرفاني الغنوصي، أن النفس عندما تتطهر تصبح عارفة كما كانت في أصلها بقرب الآلهة قبل أن تسجن في ظلمة الجسد.

(178) ابن الفارض والحب الإلهي ص 56.

(179) الديوان ص 207-208، الشعر : زجل لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية .

دعونا نمروا بالجسد	فالقلب راحل	لطي المراحل
	فأول علمنا	
	تركنا حسمنا	
	ورانا وعمنا	
وصرنا ندور في الأبد	والغير زايل	وما ثم حايل
	ولما قطعنا	
	جسمنا ارتفعا	
	معقولنا معنا	
وعند حضور المدد	هو والوسائل	لم يبق سائل

وقد وصل بتجربته تلك إلى حد من الصفاء والوجد، عمل على فيض الباطن الروحي لنفسه، وصار يعبر عن مواجده وعواطفه وأذواقه شعرا أو نثرا، يجمع بين ما هو عملي سلوكي وما هو فكري روحي. ومن أعمق الأوصاف التي عبر بها عن مواجده ومعاناته في تجربته الصوفية قوله[180] :

ومن رجع إلى ذاتو	يَصِرْ لُو الفَنَا قُبَّة
إن يفرح بلذاتو	يسرد الخيوط كبة
ولا تغلبوا أوقاتو	إذا يفتق الجبة
الشوق طريق قاصد	وللوجد ينفذ بيه
وكل السوى زايد	وللوجود هو التوجيه

ب- يمكن اعتبار سياحات "الششتري" وأسفاره مصدرا هاما لإلهاماته ومواجيده الذوقية سواء منها التي قصد بها الغربة الجغرافية بمفارقة الأهل والوطن والأحباب ابتعادا عما يثير ألما وحسرة في النفس من أسباب اجتماعية أو سياسية أو أخلاقية عرفها عصره، أو التي تتعلق بسياحاته الباطنية وما تقتضيه من معنى وجودى كوني يرى في الوجود نفسه أنه مؤسس على الاغتراب ومنفصل عن الذات ذات المتصوف.

(180) الديوان ص 226، الشعر : زجل لهجته أندلسية .

فالإحساس بالغربة والاغتراب سواء منه المؤدي إلى السياحة البدنية المادية أو المؤدي إلى السياحة المعنوية القلبية، هو إحساس بعائق جغرافي من جهة، وروحي من جهة أخرى، من أجل تحقيق الذات وإدراك الحقيقة[181].

وتكون مجهودات الصوفي في سعيه الحثيث نحو إقصاء الغربة وإزالة أسباب الانفصال، وميله لسد هوة الاغتراب وتحقيق الوصال. وفي هذا الميل وهذه المحاولة، تحقيق لهدفين : هدف أخلاقي يتوخى مجاهدة النفس والتخلق بالأخلاق الإلهية والوقوف على آثار الألوهية في العالم، وهدف وجودي ومعرفي متوجه إلى تحقيق الوحدة بين الله والعالم، وتحقيق وحدة المعرفة بين الظاهر والباطن، كما سنوضح ذلك في فصل قادم.

ح- ويعتبر حب "الششتري" للجمال مظهرا آخر من مظاهر مواجده ورد فعل إزاء الاغتراب وطلب الخلوة ونزوعا نحو طريق العودة والاتصال والانخراط في رحلة باطنية روحية خالصة هدفها تكوين نظرة مفعمة بالوحدة فلا ترى الوجود إلا بعين الوحدة، ومن قوله في ذلك[162] :

حـــال المحب نــــاطـــق	بـــحـــال أمـــره
مـــن مـــيـــز الـــرقـــائـــق	بـــعين فـــكـــره
لاحت لـــه الحقـــائـــق	مـــن غـــيب ســـره
وكـــان ذا جـــمـــال	مـــن نـــوره الجلـــي
مـــن ذلـــك الجـــمـــال	والـنـور والـحُـــلا

وعن عشق "الششتري" للجمال الإلهي، وتمثله في الموجودات طبيعية كانت أو بشرية، فعن ولعه وشغفه بجمال الطبيعة واعتباره، واستجلاء جمال الوجود الأعظم من خلاله، يذكر "الغبريني"[183]، أن من مناقبه، أنه لما نزل ببلده "قابس"

(181) والسياحتان أو الاغترابان متلازمان كما يرى الشيري : انظر الرسالة ص 224 "واعلم أن السفر على قسمين : سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة وسفر بالقلب وهو الارتفاء من صفة إلى صفه".

(182) الديوان ص 222 موشح لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية .

(183) عنوان الدراية ص 240 – 241 وانظر كذلك قوله في الديوان ص 150.

تنتظر للأشيا فترى   لطفل تولى كل شيء .

برباط البحر المعروف بمسجد الصهريج، جاءه الشيخ "أبو إسحاق الزرقاني"، فوافق وصوله وصول الشيخ "أبي عبد الله الصنهاجي" مع جملة من أصحابه، فوجدوه قد خرج إلى موضع بضاحية المدينة برسم الخلوة، فجلسوا لانتظاره، فلم يكن إلا قليل، إذ أقبل الشيخ على هيئة معتبر متفكر، فلما دخل الرباط وسلم على الحضور قال : "ائتوني بمداد" فلما أحضر بين يديه، تأوه تأوها شديدا كاد أن يحرق بنفسه جليسه، وجعل يكتب الأبيات التالية :

لا تلتفت بالله يا ناظري ... لأهيف كالغصن الناضر
يا قلب واصرف عنك وهم البقا ... وخل عن سرب حمى حاجر
ما السرب والبانُ وما لَعْلَعٌ ... ما الخَيفُ ما ظبي بني عامر ؟
جمال من سميته دائر ... ما حاجة العاقل بالدائر
وإنما مطلبه في الذي ... هام الورى في حسنه الباهر
أفاد للشمس سنا كالذي ... أعاره للقمر الزاهر
أصبحت فيه مغرما حائر ... لله در المغرم الحائر

ولما كانت نفس "الششتري" غاية في رقة الحس ورهافة الشعور، فقد عرف عشقه للجمال ترقيا من حال إلى حال، إلى أن بلغ مرتبة أصبح معها عشقه كونيا، فقد عشق الوجود بكائناته المختلفة، واعتبر كل ما فيه ومن فيه يمثل الجمال بالذات، حتى إنه أصبح لا يميز بينهما، بل كان يعتبرها وجودا واحدا على الرغم من كثرتها وتنوعها وفي هذا يقول [184] :

شاهدت الحبيب وقد تجلى
صرت في الحان والهًا فانی حين ناداني
تمتع يا معنى بالوصال ... فقد رفع الحجاب عن الجمال

ويقول كذلك[185] :

الكون إلى جمالكم مشتاق ... والعالم كله لكم مشتاق
من أين ترى يا ساداتي طينتكم ... ما أطيبها تبارك الخلاق

---

(184) الديوان ص 328 موشح لهجته أقرب إلى الفصحى.
(185) الرمز الشعري عند الصوفية ص 289.

إن "الششتري" ذو نفس عاشقة بطبعها، منجذبة إلى كل ما هو جميل بجبلتها، فكل ما يتيمها ويأخذ بشعورها يعتبر عنده جميلا، ولهذا فهو أحب الجمال أين ما تجلى، مناظر طبيعية أو كائنات حية أو أفراد بشرية. وقد عبر عن ذلك تعبيرا رقيقا جميلا، فيه من الرموز والمعاني ما لا يتأتى إلا لمتصوف شاعر مثله. ولعل ما يراه "الششتري" من سريان الجمال المطلق في كل شيء، يعود إلى التوتر الذي يعتري الأشياء ويجعلها تتقد عشقا وحبا، فهو يرى الجمال الإلهي المطلق يكسو كل المظاهر الوجودية المقيدة، ويهيئها للالتحام بالكلي والتواجد معه، ومن ثمة تصبح نظرته إلى الوجود نظرة محايثة لا تفرق بين الفيزيقي والإلهي. ويصبح تعبيره عن هذه المواجد شعرا غزليا متحولا إلى مكافئ رمزي لأسرار غنوصية تدور حول الحكمة المقدسة والتجلي الإلهي، بل الوجود الإلهي في الوجود الكوني، حيث يقول (186) :

سلوي مكروه وحبك واجب — وشوقي مقيم والتواصل غائب
وفي لوح قلبي من ودادك أسطر — ودمعي مداد مثل ما الحسن كاتب
وقارئ فكري للمحاسن تاليا — على درس آيات الجمال يواظب
أنزه طرفي في سماء جمالكم — لثاقب ذهني نجمها هو ثاقب
حديث سواك السمع عنه محرم — فكلي مسلوب وحسنك سالب

ويقول (187) :

لاح لي نور العلم لاح
وتجلى الضيا صراح
ته يا قلبي على الملاح
وانجلى جلوة المرى — وادر ذا النور من أين سرى
لا يقل لك فلان فلان
عقلك أحرز في ذا المكان
واجمع العين والعيان

(186) الديوان ص 34 شعر من البحر الطويل.
(187) الديوان ص 126 موشح لهجته فصحى .

وقد رمز "الششتري" "بليلى" الحب الكلي، لعشقه للوجود المطلق. ورمز المرأة في شعره الغزلي هو عبارة عن تأليف وجداني بين الحب الإلهي والحب الإنساني، ورفع للتعيينات الجزئية إلى مستوى التجلي الإلهي، وإرجاع الجمال الأنثوي إلى الجمال الإلهي المطلق. فالوجود الواحد المطلق المعبر عنه "بليلى" ، الأنثى الكلية، الكائن المطلق، الظاهر في كل شيء والمتجلي في كل مظهر، ليس في الحي بل وفي الكون بأسره سواه، ومن هنا جاء تشبيهه "ليلى: بالشمس وبالمرآة وبالعين وبغيرها من الرموز العرفانية، التي تصور الوجود في أبهى صوره المطلقة. حيث يقول[188] :

غير ليلى لم يرَ في الحي حي	سل متى ما ارتبت عنها كل شي
كل شيء سِرها فيه سرى	فلذا يثني عنها كل شي
قال من أشهد معنى حسنها	إنه منتشر والكل طي
هي كالشمس تلألأ نورها	فمتى ما إن ترمه عاد في
هي كالمرآة تبدي صورا	قابلتها وبها ما حل شيِ
هي مثل العين لا لون لها	وبها الألوان تبدي كلُ زي
والهدى فيها كما أشقى بها	ولها الحجة في كشف الغُطيْ
جورها عدل فأما عدلها	فهو فضل فاستزد منه أخي

وقوله[189] :

ليلى ويا ليلى	حزت الجمال وحدك
واش من عقلي	يبقى لمن يرى حسنك

وقوله [190]:

كم لك يا ليلى من المعاني	لمن عرف معناها القديم
أمليت من حسنك أواني	وكل عاشق فيك يهيم
أنا الذي قد عمر جناني	بليلى والخمر والنديم

(188) ديوان الششتري ص 81 والقصيدة من بحر الرمل .

(189) الديوان ص 438 زجل لهجته مغربية .

(190) الديوان ص 377 – 378 زجل لهجته أندلسية .

وقد كان "الشُشتري" في حياته الصوفية خاضعا لتأثير الوجد بما انعكس على روحه من المؤثرات الباطنية الجوانية والمثيرات الوجودية الخارجية، حيث كانت تظهر عليه انفعالات نتيجة لما كان يسمع ويرى، فيتأثر به تأثرا عظيما ويؤوله تأويلا خاصا معبرا عنه في شكل شعر أو نثر مليء بالأسرار والرموز العرفانية، ويخلق منها معنى خاصا دالا على الأفكار التي تلائمها.

يذكر مترجموا حياة "الششتري" [191] أنه كان مولعا بالسماع، سماع أصوات الطبيعة وكثير النظر إليها كما أنه كان كثير الإصغاء إلى ترانيم الوجود المتمثل في صوت الرياح وحفيف أوراق الشجر وصخب أمواج البحر، عظيم الاعتبار مما يجود عليه من كتاب الله. وقد كان يدرك ويفهم مما يسمع ويرى ما لا يبلغه الإنسان العادي : حيث يحكى أنه ذات يوم وهو ببلدة مالقة وكان يجود عليه القرآن، قرأ أحد مريديه قوله تعالى : ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾[192]. فقال معجلا بعد أن فهم من الآية ما لم يفهم، وعلم منها ما لم يعلم[193].

انظر للفظ أنا يا مغرما فيه	من حيث نظرتنا لعل تدربه
خل ادّخارك لا تفخر بعارية	لا يستعير فقير من مواليه
جسوم أحرفه للسر حاملة	إن شئت تعرفه جرب معانيه

معبرا عن حقيقة معتقده معتبرا أن الله سر الوجود المكنون، لا وجود له إلا في الذات ذات العارف الواصل وليس خارجه، وأن بلوغ هذه الحقيقة وكشف هذا السر هو نتيجة تجربة روحية ومعاناة ومجاهدة حيث يقول كذلك [194] :

نظري إليّا بي نرى وبي نسمع قد شغفت بيا

بكلامي نتكلم	وبأذني نسمع
ونظاري من عيني	لفؤادي يرجع
يا طوبى لمن يفهم	ذا الكلام ويسمع

(191) خاصة الغبريني بعنوان الدراية ص 239 – 242 ونفح الطيب ح 2 ص 205 – 207.

(192) سورة طه الآية 14.

(193) عنوان الدراية ص 241 ونفح الطيب ح 2 ص 206 وانظر الديوان ص 80.

(194) انظر مخطوط الرسالة العلمية ص 2.

هـ- أما عن مكاشفات وفراسات "الششتري" التي اعتبرت من قبيل خوارق العادات، وعد صاحبها من المكشوف عنهم الحجاب، وأنه "ظهرت له الكرامات". ترى بعض ترجماته أن من كراماته الدالة على قدرة اطلاعه على ما تخفيه النفوس ويستقر في أعماق الأفئدة، يذكر أنه لما كان ببجاية، دخل عليه شخص من أعيانها وهو "أبو الحسن بن علال" من أهل الأمانة والديانة، فوجده يذاكر بعض أهل العلم، فاستحسن منهجه العلمي وعمق معرفته بأمور العقيدة الدينية، واعترافا بمشيخته نوى أن يهب الفقراء عشرين دينارا من ماله، ويقدم لهم طعاما، فلما يُسِّر له ذلك ارتأى أن يقسمه فيعطي الشيخ شطره ويترك الشطر الثاني حتى ينصرف الشيخ فيزود به الفقراء. فلما كان من الليل رأى في منامه النبي ﷺ، ومعه أبو بكر، قال الرجل : "**فنهضت إليه بسرور رؤية النبي ﷺ وقلت : يا رسول الله ادع الله تعالى لي، فالتفت لأبي بكر، وقال : أعطه، فإذا به قسم رغيفا كان بيده وأعطاني نصفه**". وقد أخذه من جراء هذه الرؤيا وجد كبير لم يستطع بعد معه نوما، ولما كان من الغد سار وأتى الشيخ ببعض الطعام ونصف الدراهم المحتسب بها، فلما دفعها للشيخ "أبي الحسن الششتري" قال له : "**يا علي لو أتيت بالكل لأخذت منه الرغيف بكامله**"(195).

وقد عبر عن ما يجلى له من الغيوب وإطلاعه على ما وراء الحجاب وما يقع في قلبه من معرفة وعلى قمتها معرفة الله ورؤيته بما يلي (196) :

يـــا مــــن خـــفـــي ولم يـــزل ... مـــا أبــيــنك مـــا أظـــهــرك
إن كـــان تـــغـــيـب عن بـصـري ... بـــعـــين قلـــبي نـــبـصـــرك

وقوله (197) :

نـظـرت فـلـم أنـظـر سـواك أحبـه ... ولولاك ما طاب الهوى الذي يهوى
ولما اجتلاك الفكر في خلوة الرضا ... وغيبت قال الناس ضلت بي الأهوا
لـعـمـرك مـا ضـل المحب ومـا غوى ... ولـكـنهـم لما عـمـوا اخطئوا الفتـوى

---

(195) عنوان الدراية ص 241 — 242.
(196) الديوان ص 150 الشعر : موشح لهجته فصحى.
(197) الديومان ص 34 شعر البحر الطويل.

وفيما يتعلق بالإحساس بما يقع في المستقبل والتنبؤ به، ذكر "الغبريني"[198] أنه كان "للششتري" فراسة ومكاشفة ومعاينة للغيب، ومن الأمثلة على ذلك أنه كان في بعض أسفاره بالبرية، وكان رجل من أصحابه قد أسر، فسمعه الفقراء يقول : "**إلينا يا أحمد**"، فقال أحدهم : يا سيدي من أحمد الذي ناديته في هذه البرية ؟ فقال : "**من تسرون به غدا إن شاء الله**". فلما كان من الغد، رجع أبو الحسن مع أصحابه إلى قابس، وعند دخولهم البلدة وجدوا الرجل المأسور قد عاد بعد فك أسره، فقال لمريديه : "**هنيئا لنا باقتحام العقبة، صافحوا أخاكم المنادى**".

وكذلك من مظاهر حياة "الششتري" الصوفية تلك الأحلام والرؤى التي كانت تظهر له في منامه ويقظته معبرة عما كان يخامره من أفكار وخواطر والناتجة عن حبه الشديد لله وللنبي محمد ولشيخه "ابن سبعين" ومحاولة الاتصال الروحي بهم والتقرب منهم، إما عن طريق الوجد في حالة السكر والتي عبر عنها بعبارات شطحية، فكان يدعو رموز محبته وموضوعات هيامة سواء تعلق الأمر بالله أو بالرسول أو بشيخه، بـ : "كعبة الحسن" و "كنز الحياة وشمسها وقمرها" و "وارث العلم" و"ذات الخير" و"كمية السعادة" و"إكسير الذوات" و"مغناطيس النفوس"[199].

أو في حالة منامه أثناء أحلامه التي كانت صورة لما ترسب في نفسه وعمق وجدانه، من رغبات وأماني شعورية ولا شعورية. وهناك إشارات عديدة سواء في نثره أو شعره، تعبر عن أحلامه بأسلوب ذوقي إشاري عميق المواجيد. وفي ذلك قوله[200] :

يا من سرى سِرٌّ في طباعي — أنت القريب مني البعيد
وتبقى ممكن ويبقى واجب — وجاء الزمان بيك كما اشتها
فككت رمز المعمى فكة — وأظهرت معنى الألف بلام

وعن رؤيته لشيخه وهو في منآى عنه يقول : "**وأنا بين نائم ويقظان (...) لأني كنت أسمع كلام القعود وحس الماشي في ذلك المكان. فما زِلْتُ أمعن في الفكر إلى أن غشيني شبه سبات وشخصت جهة الباب فرأيت الشيخ (ويقصد به ابن سبعين) وكأنه نزل من علو الباب إلى المكان، وجلس فيه، وكنت بالقاهرة وكان هو بمكة ...**"[201].

---

(198) عنوان الدراية ص 240.
(199) انظر مقال : "أبو الحسن الششتري ..." ص 141 والديوان ص 229 – 231.
(200) الديوان ص 229 – 230 الأبيات هي من قصيدة زجلية لهجتها فصحى مع مظاهر أندلسية.
(201) مخطوط المقاليد الوجودية ص 440.

*** لكن هل يمكن اعتبار ما حصل للششتري في خضم حياته الصوفية، من رؤى واستشرافات وما ذاقه من مواجيد وانجلى له من استكشافات، أيمكن اعتبار ذلك كرامات ومواهب وخوارق عادات ؟ أم هي مجرد ادعاءات أم ضروب من الهذيان والهلوسات ناتجة عن اضطراب في الدماغ وتلف في الأعصاب ؟ أم هي في أحسن الأحوال ليست سوى تجليات عصابية دافعها المكبوت اللاشعوري ؟**

لقد لاقت أذواق المتصوفة ومواجيدهم وما ترتب عنها من خوارق، عدة انتقادات ومعارضات ترد عليهم أو على ما أشيع من أخبارهم، وتنفي أن يكون ما يحصل لهم من أحلام ومكاشفات وفراسات من تعداد الكرامات، وخاصة ما يتعلق بالتصوف المتأخر الذي لم يراع رواده كما يرى هؤلاء المنتقدون شروط حدوث الكرامة، كما لم يفهموا حقيقتها الأمر الذي جعلهم يتخذون الكرامات مدخلا للغيبيات والخرافات (202). وقد قاد هذه الحملة، كما يخبرنا بذلك "ابن خلدون"، كثير من الفقهاء وأهل الفتيا الذين انتدبوا أنفسهم **"للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها (ومنها) التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات"** (203).

غير أن المتصوفة لما كانوا على وعي بكيد الفقهاء وحنقهم وتضييقهم عليهم وتحجيرهم لرحمة الله، وعدمهم ونكرانهم وقوع التجلي الإلهي وظهور الكرامات للصوفية الصادقين، وحتى لا ينسب إليهم أدعياء التصوف، ولا يُحسبوا عليهم، فإننا نجد كبار الصوفية قد اشترطوا في وقوع الكرامة والتثبت من صحتها، شروطا هي (204) :

– إخفاء الكرامة لمن حصلت له من الصوفية الواصلين، لأنها علامة عن الولاية وباعتبارها سرا أطلعه الله عليه يجب عدم البوح به ومن باح بالسر استحق القتل.

– لا يصح للولي أن يدعي الكرامة أو أن يقضي عمره لملاحظتها وانتظار وقوعها وإذا ما وقعت يجب عليه أن لا يسكن إليها لأن ذلك يخرجه من إرادة الله ويدخله تحت أهوائه، ويخرج الكرامة من أن تكون فعلا خالصا لله، ويدخلها في باب الادعاء والرياء.

---

(202) انظر : دراسة حول : التصوف إيجابياته وسلبياته (عالم الفكر ع6/1975) د محمد صبحي ص 362.
(203) المقدمة الفصل 11 في علم التصوف ص 373 374 دار الفكر دون تاريخ .
(204) انظر حول هذه الشروط : الرسالة القشيرية ص 198 – 159 وعالم الفكر نفس المعطيات .

–لا يقدح عدم وجود الكرامة في كون الولي وليا، بل قد يكون من لم تظهر له كرامة أفضل، لأن الأفضلية هي زيادة اليقين لا بظهور الكرامات .

كما اعتبروا أن هذه الخواطر والمعارف الربانية عند حدوثها، تأخذ أشكالا متعددة متنوعة كالبروق الخاطفة، والكلام من وراء حجاب بالإلهام، والهواتف والمنام وغير ذلك ...[205]. أما طريقة حصولها فيكون : " **تارة عند المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل ... وينكشف أيضا "في اليقظة ... (فتنقشع) عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة وتتلألأ فيه حقائق الأمور الإلهية ...**"[206]

فمعظم الذين ذاقوا التصوف حتى المتشددين منهم لم ينكروا الكرامة وإنما عملوا على التمييز بين المحمود منها في الدين والمذموم والمباح غير المحمود ولا المذموم. فهذا "ابن تيمية" مثلا، يعتبر أن الكرامة أي : "**الخارق كشفا كان أو تأثيرا" إن حصل به فائدة مطلوبة في الدين، كان من الأعمال الصالحة المأمور بها دينا وشرعا، إما واجب وإما مستحب، وإن حصل به أمر مباح كان من نعم الله الدنيوية التي تقتضي شكرا، وإذا كان على وجه يتضمن ما هو منهي عنه نهي تحريم أو نهي تنزيه كان سببا للعذاب أو البغض ...**"[207].

وسواء اعتبرنا "الششتري" من أصحاب الكرامات كما أشار إلى ذلك مترجموا حياته أو لم نعتبره، فإننا لا يمكن أن ننكر عليه صدق تجربته الباطنية، وعمق ما حصل له من أذواق ومواجد روحية، جعلت منه متصوفا متميزا قادرا على الإدراك الذوقي والعلم بحقائق الأشياء .

فلا يمكن بأي وجه من الوجوه اعتبار تلك الأذواق ضربا من ضروب المرض النفسي، وإن كان من الممكن إخضاع ما ذاقه وعاشه من تجارب باطنية للتحليل والتعليل العقليين .

فما يتعلق مثلا بمسألة إطلاعه على ما في السر وهو قابع في النفوس، يمكن تفسيرها تفسيرا يبعدها عن باب الكرامة ويدخلها في باب الفراسة التي تتميز بها بعض الشخصيات ذات النفوس الشفافة والحس المرهف الجلي القادرة على قراءة

(205) انظر كتاب عوارف المعارف، السهروردي (أبو حفص) ط 1 بيروت 1966 ص 98 .

(206) أحياء علوم الدين : الغزالي بيروت دون تاريخ ج 3 ص 19. .

(207) ابن تيمية : مجموع الفتاوى المجلد 11 طبعة الرباط ص 319 – 320 .

الأفكار والتكلم على ضمير الخلق. أو يمكن إدخالهـا في باب الشعور عن بعد، (La Télépatie) (208) عندما يتعين الأمر بإدراك ما يفكر فيه الآخر دون أن يكون هناك تصريح أو تلميح رغم بعد المسافة بينهما. أو إدخالها في باب تجليات اللاشعور عندما يتعلق الأمر بأحلامه أثناء النوم ورؤاه أثناء اليقظة .كما أنه لا يمكن اعتبار ما عرفه "الششتري" من حالات وجدانية خاصة، وفيض في العواطف والمواجد مجرد هـلـوسـات وهـذيـان نـاتج عـن اضـطـراب في الـدمـاغ وتـلـف في الأعصاب، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين عندما اعتبروا أن الحالات الصوفية قد تكون مصحوبة بجنس من الظواهر تبدو ذات طابع مرضي نفسي، مثل ما يقع في الـفـنـاء الصـوفي مـن تصـلـب في الأعضـاء وتـوقـف الحس والحركـة وازدواج الشخصية و"الليثارجيا" والآلية، بل والجنون(209).

وإذا كان ليس من الممكن نكران أن بعض الأحوال التي يحياها الصوفي كحال الفناء وحال الوجد والسكر، تكون مصحوبة بما يشبه الأعراض المرضية كالشعور بالبهجة والفرح الزائد أو تلاشي الإحساس بالتقدير الحقيقي للزمان والمكان، وسماع الأصوات ورؤية الصور والتفكير بصوت مرتفع أو حالات الذهول والغيبة .

إلا أنه لا يمكن مع ذلك تشبيه أولئك الصوفية بالمرضى الباثولوجيين خاصة الذين عرفوا بسلامة قواهم العقلية والنفسية وتلاؤمهم مع الظروف والإقبال على العمل وغيرها من الأمور التي تميز الشخص السوي عن المرضى . وهذا ما أكد عليه بحق "هنري برجسون" حين قال : **"إذا نظرنا إلى النهاية من التطور الداخلي لكبار الصوفية تساءلنا كيف أمكن أن يشبهوا بمرضى، إن هناك سلامة عقلية ثابتة وحيدة يمكن أن تعرف بسهولة ولو أنا نعيش في حالة من التوازن غير مستقرة، رغم أن متوسط سلامة الفكر، كمتوسط صحة الجسم، أمر يتعذر تحديده، وهذه السلامة العقلية تتجلى في الإقبال على العمل، وفي ملكة التلاؤم مع الظروف، وتجديد هذا التلاؤم بتحديد الظروف، وفي المتانة مع المرونة والنظر البعيد الذي يميز بين الممكن وغير الممكن، وفي البساطة الفكرية التي تحل العقد ..."** (210).

---

(208) Télépatie : télé : loin, et pathos : sentiments psychologies = communication directe de la pensée à grande distance, voir N. V Philosophique P 184.

• حالة اللاشعور والذهول .

(209) أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه ص 224 و 225 .

(210) هنري برجسون : منبعا الأخلاق والدين، تعريب سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم ط 2 القاهرة 1984 – ص : 239 – 240.

وخلاصة القول، هو أن ما عاناه "الششتري" من أحوال وما ذاقه من مواجد هو أكثر شبها بحالات الوجدان منها بحالات الذهان، ولعل ما أبدعه هذا المتصوف الشاعر والفيلسوف، من نتاج شعري ونثري تمثل في عدد كبير من القصائد الشعرية ومن الأزجال والموشحات، وكذلك مجموعة من الكتب والرسائل، لهو دليل كاف وقوي على ما تميزت بها شخصية "الششتري" من تماسك ومن نشاط حيوي وقوة روحية قادرة على الإنتاج الخصب والإبداع الذي يفيض فكرا وإلهاما ومكاشفات ورموزا وإشارات عرفانية عميقة الغور.

الفصل الثاني
مؤلفات الششتري

1- تمهيد :

للششتري آثار فكرية صوفية لا يستهان بها، فهي وإن لم تصل من حيث عددها وتنوع موضوعاتها ما وصلت إليها آثار أستاذه غير المباشر "محي الدين بن عربي"، الذي خلّف من المؤلفات نحوا من مائتين، ذكر "بروكلمان" منها ما يناهز ستا وخمسين ومائة، ولا آثار أستاذه المباشر "عبد الحق بن سبعين" الذي صنف ما يزيد على واحد وأربعين مؤلفا، من كتب ورسائل، فمن حيث كيفها فإنها تمثل، فيما يخص الجانب الشعري منها، أثرا أدبيا وفلسفيا صوفيا بالغ الأهمية، اهتم فيه بأغلب الموضوعات التي عالجها التصوف المتأخر بالغرب الإسلامي مع أهم رواده، وكانت له فيها رؤى ونظرات واتجاهات خاصة متميزة. أما ما يتعلق بالجانب النثري فقد اهتم فيه اهتماما بالغا بموضوعات هامة من قضايا التصوف الإسلامي النظرية الذوقية، والعملية السلوكية.

وقد أورد مترجمو حياة "الششتري" الأقدمون ومن أخذ عنهم من المحدثين بيانا بعدد من المؤلفات منها ما هو في حكم المفقود، ومنها ما هو موجود وله نسخة واحدة أو عدة نسخ بالمكتبات وقسم المخطوطات المختلفة بالحواضر العالمية.

من الباحثين القدامى الذين أشاروا إلى مؤلفات "الششتري" هناك عدد كبير "**لا نجد من بينهم "الغبريني" صاحب أقدم ترجمة لحياته**". من هؤلاء أحد تلامذة "الششتري"، الذي لخص كتابه "الرسالة العلمية"، وهو "التُّجيبي" (ابن ليون)، وكذلك "لسان الدين بن الخطيب" في الجزء الرابع من كتابه "الإحاطة في أخبار غرناطة"، وكذلك "المقري التلمساني" في الجزء الثاني من كتابه "**نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب**". غير أن تلك

الإشارات لم تكن مستقصية ولا وافية عن كل مؤلفاته، وهي إشارات اعتمدت بعضها على البعض الآخر دون أية محاولة للتحقق منها ووضع ثبت مدقق لها .

أما من الباحثين المعاصرين، مستشرقين كانوا أو عربا مسلمين، الذين حاولوا حصر مؤلفات "الششتري" ووضع ثبت بها، نذكر خاصة المستشرف الفرنسي : "لويس ماسنيون" "Louis Massignon" في بحثه **"حول الششتري الشاعر الأندلسي المدفون بدمياط"**.

والباحث الإسلامي "الدكتور علي سامي النشار" في مقدمته "لديوان الششتري". غير أن ما أثبته هذان الباحثان من مؤلفات "الششتري" وإن كان كاملا، لم يكن وافيا ولا مستقصيا.

ولهذا فإننا في هذا الفصل سنقوم بوضع لائحة بمؤلفات "الششتري" الشعرية منها والنثرية مستقصين غير مقصرين، حيث إننا سنثبت المؤلف وأقسامه وموضوعه أو موضوعاته والغرض من تصنيفه وخصائصه الفكرية الفلسفية والتصوفية والأدبية، فنشير إلى نسخه الخطية والمكتبية أو المكتبات التي يوجد فيها إن كان مخطوطا، وإلى تاريخ ومكان نشره إن كان مطبوعا، ونشير فقط إلى عنوان المؤلف وإلى المصدر الذي ذكره إن كان مفقودا لم يعثر عليه بعد.

2- مؤلفات "الششتري" :

أ) مؤلفاته الشعرية :

خلف "الششتري" ثروة شعرية هائلة، عرفت انتشارا كبيرا في العالم الإسلامي شرقا وغربا، وتغنى به كثير من حلقات التصوف، واستلهم من مضامينه العرفانية عدد كبير من شخصيات تصوف ما بعد القرن السابع الهجري. ويوجد إلى حد الآن كم كبير من النسخ المخطوطة[211] في المكتبات العالمية من ديوانه الذي يضم بين دفتيه جل ما نظمه شعرا عموديا أو موشحا و زجلا. وقد أشار المقرى في مستهل

(211) حيث اعتبر محقق الديوان أن عدد مخطوطات الششتري الشعرية هي 9 مخطوط كتبت بخط مشرقي و3000 مخطوط كتب بخط مغربي بالإضافة إلى مخطوطات كتبت في عصور متأخرة. انظر ص 29 وما بعدها من ديوان الششتري.

ذكر مصنفاته إلى اشتهار شعره ومعرفة الناس بديوانه[212]. كما أن "حاجي خليفة" ذكر الديوان في مؤلفه كشف الظنون[213].

غير أن هذا الديوان لم يحظ، بما حظيت به دواوين غيره، باعتناء الباحثين والدارسين، على الرغم من أهميته الصوفية والفلسفية والأدبية، مثلما اهتموا مثلا بديوان "ابن الفارض"، وديوان "جلال الدين الرومي"، و"فريد الدين العطار"، وغيرهم. فلا نجد شروحا ضافية، ولا تعليقات ولا تفسيرات على قصائد الدواوين سواء المخطوطة في المشرق أو المغرب، اللهم إذا استثنينا ما قام به بعض من اهتم بشعره، من شرح محدود ومقتضب لبعض مقطعاته وقصائده، كالشيخ "زروق الفاسي"[214] والشيخ "أحمد بن عجيبة"[215]، وقبلهما الشيخ "ابن عباد الرندي"[216] أو غيرهم من الباحثين المحدثين، ونذكر منهم خاصة "سليمان العطار" في كتابه "الخيال والشعر في تصوف الأندلس"، وقد اهتم في أحد فصوله بتحليل وتفسير بعض الجوانب الخاصة من قصائد "الششتري"، وكذلك صاحب كتاب "الرمز الشعري عند الصوفية" الباحث عاطف جودة نصر، الذي عكف على دراسة الرمز الخمري في شعر "الششتري". وهؤلاء اهتموا بتحليل مضامينها وشفعوها بشروح لغوية خالصة حينا وتأويلات صوفية عرفانية حينا آخر، أو مركبين بين الشرح اللغوي والتحليل والتأويل الصوفيين تارة أخرى.

وديوان "الششتري" في حقيقته ديوانان أحدهما كبير والآخر صغير، الكبير خصص للأشعار المطولة، والصغير احتوى على الأشعار القصيرة والمقطعات فقط. أما محتوياتهما الذوقية مختلفة، فقد تضمن الديوان الكبير مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي بقضاياه المختلفة الوجودية والمعرفية والأخلاقية السلوكية، ويهيمن عليه اهتمام خاص بالحقيقة الوجودية المطلقة ﷺ وبالحب والشوق الإلهيين. والديوان الصغير نجد مقطعاته تكاد تخلو من آثار عقيدة وحدة الوجود الصوفية، فلم ترد فيها إلا لماما الإشارة إلى عشقه للحقيقة المطلقة وتحققه بالمطلق،

(212) نفح الطيب ج 2 ص 185.

(213) ج 5 ص 711 دار الفكر 1982.

(214) انظر : شرح النونية : زروق، مخطوط الاسكريال رقم 40186.

(215) انظر : شرح النونية : ابن عجيبة مخطوط الرباط رقم 1736 د

(216) انظر : شرح الخمرية : ابن عباد : رد المفتري مجلة المشرق ص 629 – 639.

والصيغة الغالبة عليه دينية تقليدية. فهي عبارة عن أوراد وأذكار تتغنى بمقام النبي محمد ﷺ، وفناء في حبه سواء كان هذا الفناء في روح محمد القديم أو الحقيقة المحمدية، أو في مقام النبي محمد من حيث هو نبي(217).

وعن سبب تقسيم شعره بين ديوانين، لم تورد المصادر أي تفسير لذلك، بحيث لا يمكن معرفة هل تمت هذه العملية قصدا من طرف "الششتري" نفسه، فخصص الديوان الكبير لما فيه من معان صوفية وفلسفية عميقة لخاصته، والديوان الصغير، الذي هو عبارة عن أوراد ومقطعات إنشادية إلى عامة أتباعه من المريدي المبتدئين (218)، أم إن تلامذته من بعده هم الذين قاموا بذلك من تلقاء أنفسهم ؟ ونحن نرجح الاحتمال الثاني وذلك لما عرفناه من حياة "الششتري"، الذي كان يكتب أشعاره في ألواح لا في سجل كما يشير إلى ذلك "المقري" (219) ومن المحتمل أن يكون تلامذته من بعده هم الذين صنفوا نظمه في ديوانين، أما الاحتمال الثاني فغير وارد لأن "الششتري" لم يؤثر عنه أنه كان يفرق بين مريديه كما فعل بعض من أسلافه "كابن مسرة" "وابن قسي" (220) وغيرهما. بل كان يخدم أتباعه ماديا وأدبيا دون تمييز، كما أنه في حلقات تعليمه كان يسير بسير ضعفاء جماعته، سواء تعلق الأمر بشرح وتفسير أمور العقيدة أو أمور الحقيقة.

وأول طبعة محققة للديوان وآخرها، إلى حد الآن، هي التي قدمها المرحوم الدكتور "علي سامي النشار" بمصر 1960 عن دار المعارف بالإسكندرية. غير أن ما بذل في هذا العمل من جهد علمي لا ينكر، لم يحقق نتائج علمية هامة يمكن الركون إليها، لأن التحقيق خاصة المتعلق بالموشحات والأزجال يحتاج إلى معرفة دقيقة باللهجات التي كتبت بها سواء منها الأندلسية أو المغربية أو لهجات أخرى تونسية وطرابلسية ويمنية. ولما كانت هذه الأدوات غير متيسرة للمحقق، فقد انعكس ذلك سلبا على نتائج عمله، حيث غاب الشكل التام والصحيح لكلمات

---

(217) الديوان ص 405.
(218) الديوان ص 15.
(219) نفح الطيب ص 206.
(220) انظر عن حياته الزمنية والصوفية : مجلة فكر ونقد عدد 17 سنة 1999 مقال محمد العدلوني الإدريسي ص 141 – 146.

بعض المقطعات الزجلية، مما شوه معنى أبياتها وأعاق في كثير من الأحيان فهم مقصودها اللغوي وإدراك فحواها الصوفي والفلسفي، ناهيك عن غياب يكاد أن يكون تاما لشرح وتفسير ملائم لبعض الأبيات والمقطوعات الغامضة أو المركبة والمعقدة في بنائها الرمزي. ولهذا فإن دراستنا لفلسفة "الششتري" الصوفية في اعتمادها على هذه النصوص الشعرية وما تحمله بين طياتها من مضامين صوفية وفلسفية، ستحاول بما لدينا من أدوات منهجية أن تجد الصيغة القريبة إلى حقيقة النص الشعري في لهجاته المختلفة .

وعن صحة نسبة الأشعار الواردة في المخطوطات هناك شكوك تحوم حول بعض منها. وقد أشار إلى ذلك مثلا "بابا أحمد التانبكتي" الذي ذكر أنه "نُسب (للششتري) **كثير مما ليس له، وجملة ما يوجد في المنسوب إليه نحو سبعين مقطعة**"(221) .

كما أن ناسخ إحدى المخطوطات المغربية (222) وهو "عبد الغفار بن تهامي البناي" أحد تلامذة "ابن عجيبة"، من صوفية القرن الثالث عشر الهجري، ذكر على هامش أحد من الأزجال : أن : "ليس هذا نفس "الششتري" فكن لبيبا" ومطلع الزجل هو :

يـــا مـــعشر الـــرحمـــن   تـــوبوا إلى الـرحـــمـــن (223)

وقد لاحظ محقق الديوان أن هناك بعض القصائد لا تمت بصلة إلى أسلوب "الششتري" أو روح مقطعاته الصوفية فأسقطها فعلا من الديوان المطبوع، ومنها قصيدة من نظم "أبي طاهر المقدسي"، مطلعها(224) :

أبــاحت دمــي إذ بــاح بــحــبــهــا   وحـل لـهـا في شرعـهـا مـا استحلت

وقد وجدنا كذلك في الديوان الكبير قصيدة مطلعها(225) :

---

(221) كتاب نيل الابتهاج على هامش الديباج المذهب ص 202 بيروت دون تاريخ.
(222) ويتعلق الأمر بمخطوط للديوان الكبير بمكتبة السيد أحمد الصديق بطنجة.
(223) مقدمة الديوان ص 203.
(224) مقدمة الديوان ص 18 والمقطوعة وردت في الديوان المطبوع ص 65.
(225) الديوان ص 65 قصيدة من البحر البسيط .

كـم ذا تموه بـالشـعـبين والـعـلـم — والأمـر أوضـح مـن نـار عـلـى عـلـم
وكـم تـعبر عـن سـلـع وكـاظـمـة — وعـن زرود وجيران بـذي سَـلَـمِ
ظـلـلـت تسـأل عـن نجد وأنت بـهـا — وعـن تـهـامـة هـذا فـعـل متـهـم
في الحي سـوى لـيـلـى فـتسـألـه — عـنـهـا، سؤالك وَهْمٌ جَرّ لِلْعَـدَمِ
حـدث بما شئت عـنـهـا فهي راضـيـة — بـالحالـتين مـعـا والصمت والـكـلـم

وهي واردة في مخطوط المتحف البريطاني رقم 9255 "مخطوطات مشرقية"، الذي يحوي الديوان الكبير[226]، وأثبتها كذلك محقق الديوان، كما أشار كذلك إلى وُرُودِهَا في نفح الطيب دون أن يشكك في نسبتها "للششتري"، رغم أن كلا من "المقري" في "نفح الطيب"[227] و"ابن الخطيب" بالإحاطة في إخبار غرناطة[228] قد اعتبر المقطوعة من شعر "ابن سبعين". كما تبعهم في نسبتها إليه الدكتور "التفتزاني" بمناسبة حديثه عن مؤلفات "ابن سبعين" الشعرية[229].

وفي اعتقادنا فإن المقطوعة "للششتري" وليست "لابن سبعين" رغم صعوبة التمييز، خاصة إذا تعلق الأمر بمضمون المقطوعة، فكلا من الشيخ ومريده كانا من أصحاب وحدة الوجود المطلقة، غير أنه من حيث شكل المقطوعة وأسلوبها ورموزها نجدها أقرب إلى روح "الششتري" وأسلوبه الذوقي من روح "ابن سبعين" وهذه بعض النماذج من ديوان "الششتري" التي تثبت أن المقطوعة السالفة الذكر له :

رأيـنـاك في كـل أمـر بـدا — ولـيس مـن الأمـر شـي لـنـا
سترت اسـمـكـم غيرة هـا أنـا — أمـوه بـالـعشب والمنـحـنـى[230]

غير لـيـلـى لم يُـرى في الحَيِّ حَـيٌّ — سل متى ما ارتبت عنها كل شي
كـل شـيء سـرهـا فـيـه سـرى — فلذا يثني عليها كل شي[231]

(226) مقدمة الديوان ص 23 .
(227) انظر ج 2 ص 203.
(228) انظر : ح 4 ص 37.
(229) انظر : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 128 – 129.
(230) الديوان ص 69 والمقطوعة مطلعها : أتيناك بالفقر لا بالغنى.
(231) الديوان ص 71.

سـقـيت كـأس الـهـوى قـديما | مـن غير أرض ولا سـمـائـي
أصـبـحت فـيه فـريد عـصـري | بـين الـورى حـاملا لـوائـي[232]

وتصبح نسبة الشك مرتفعة خاصة في الديوان الصغير الذي تَضَمَّنَ أذكار وأوراد الطريقة الششترية بعد أن اتخذت شكلها النهائي بمصر، وأصبحت متصلة ومتأثرة بالتصوف الشاذلي، وخاصة إذا علمنا بأن الديوان الصغير قد نسخ من طرف متصوفة شاذليين، فخلطوا إما عمدا أو سهوا بعض الموشحات والأزجال الشاذلية بأزجال "الششتري"، كما خلطوا بعض مقطعات "الششتري" بمجموع القصائد والأوراد الشاذلية[233].

ولهذا، وفي انتظار تحقيق دقيق وجيد للديوان، فإننا سنتعامل مع نصوصه بحذر وخاصة مقتطعات الديوان الصغير، من أجل دراسة تركيبية موضوعية لفلسفة "الششتري" الصوفية.

ب) مؤلفاته النثرية :

- المقاليد الوجودية في الدائرة الوهمية :

وهو مخطوط بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، والمكونة من نحو خمسة عشرة رسالة تقع في ست وثلاثين ومائتي ورقة، تمثل مخطوطة المقاليد الوجودية منها سبع عشرة ورقة، ويحمل رقم 149 تصوف ميكرو فيلم رقم 9986 وله نسخة أخرى رقم 2443 بنفس المكتبة.

المخطوط مازال في حالة جيدة في جملته، وهو مكتوب بخط مغربي لا بأس به ورقة من القطاع الكبير تتكون كل صفحة من صفحاته الواحدة والثلاثين من ثمانية عشر سطرا، وكل سطر يتكون في المتوسط من تسع كلمات.

ورد في أول صفحة من صفحاته : «**بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله، يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه علي بن عبد الله النميري ثم "الششتري"**

(232) الديوان ص 33.
(233) الديوان ص 405.

عفا الله عنه : كيف يصح الحمد ممن عجز عن التقصير بحمده، ولزمه الزور في الاقتصاد فكم يحده بحده،(...) نحمده كما يريد ونسأله من رحمته المزيد على الشرط في نيل السعادة، الخارق بمعجزاته خرق العادة. الذي هو قطب دائرة الكمال ويعجز عن فهم شرفه القطب والأبدال، رفع جلابيب غياهب الشرك بيد نور الحق محمد ابن عبد الله الذي لم ينطق عن الهوى وجاء بالصدق ﷺ».

ومما في آخر صفحة من المخطوط قوله : «**والسلام على من أنكر وسلم أو صمت أو تكلم ومع هذا لا يكون المنكر إلا الجاهل الغبي، فأعوذ بالله ممن يجهل أنه يجهل، وممن يجهل ويعلم بضمير، أنه يجهل، يخاصم بلسان لدده ويحارب بلسان حسده. وإذا أثبت لك من فيه هذه الصفة، وجاء عن طريق الرشد والمعرفة، يشرك فيسبح في بحر غوايته (...) ومع أنه لا يضر ولا ينفع، ولا يخفض حرف جره ولا بفعله يرفع، يأخذ ظاهر الكلام فيعكسه، ولا يعرف منجر الوهم الذي ينكسه، فيجب عن هذا قبض العنان ويحارب بعد العقاب بالسنان ولا يطلع على فك المعمى الذي في الإنسان (...). الحمد لله واهب العقل**».

وقد ذكر "الششتري" المؤلف في المقدمة بعنوان مخالف قائلا : "**واصطلحت على هذه الرسالة المقاليد الوجودية في التنبيه على الدائرة الوهمية**"[234]. كما ذكر عند كل من اهتم بتراثه ولكن تحت عناوين مختلفة، "فابن ليون التجيبي" ذكره تحت عنوان : "**المقاليد الوجودية في أسرار إشارات الصوفية**"[235] ونفس الشيء بالنسبة "لابن الخطيب"[236] أما "المقري التلمساني"[237] فذكره تحت عنوان آخر وهو : "المقاليد الوجودية في أسرار الصوفية". أما "ماسنيون" من المحدثين، فقد ذكره تحت عنوان "المقاليد الوجودية في التنبيه على السرايرة الوهمية"[238] وأخيرا "النشار" ذكره بنفس العنوان الذي ذكره به "المقري"[239].

---

(234) مخطوط المقاليد الوجودية ص 416.

(235) مخطوط الإنالة العلمية ص 2.

(236) الإحاطة في أخبار غرناطة ج 4 ص 208 .

(237) نفح الطيب ح 2 ص 185.

(238) "Al-magâlid al - wijûdiya fi 'Itanbih ala' Isarâîrat al wahmiya" Voir Recherches sur Shustari P. 273.

وتجدر الإشارة هنا أن ماسنيون قد قرأ خطأ كلمة الدائرة : السرايرة .

(239) أنظر مقدمة الديوان ص 13 .

وذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى أنه قد عثر على كتاب المقاليد الوجودية "لابن سبعين" واعتبره : "نسخة رابعة من كتابه" "بد العارف"[240] والواقع أن هذا المخطوط، الذي يوجد بمكتبة معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية تحت رقم 499 تصوف، يحمل عنوانه خطأ، لأن مضمونه يدل على أنه نسخة من نسخ "بد العارف". وقد أكد على ذلك محقق كتاب "بد العارف"[241] حين اعتبر أن : "كتاب المقاليد الوجودية" هو مؤلف "أبي الحسن الششتري" وليس "لابن سبعين". وربما كان يرى أن النسخة المعنونة خطأ هي منقولة عن النسخة الأصل التي كتبت بخط "سيد المسافرين" "أبو الحسن الششتري" تلميذ "ابن سبعين" ووارث طريقته، والنسختان تتقاربان إلى حد أن الأخطاء فيها واحدة[242]. ولعل هذا ما دفع بالناسخ إلى وضع عنوان المقاليد الوجودية "للششتري" عليها.

أما فحوى عنوان "المقاليد الوجودية"، فإننا لم نجد أحدا من الأقدمين أو المحدثين قد اهتم بشرح معناه، ولربما يرجع ذلك إلى ما اشتهر به صاحب المؤلف من وضوح في أسلوبه وفكره خلافا لأستاذه "ابن سبعين" الذي عرف بغموض عبارته وتشعب آرائه. إلا أننا نرى أن هذا المؤلف ، خلافا لمؤلفات "الششتري" الأخرى، يتميز بمضمون مركب نسبيا، مع احتوائه على كثير من المصطلحات الصوفية المعقدة، والرموز العرفانية الغامضة المعبر عنها بعبارات مترادفة، لكن دون أن تخرج عن سياق أسلوب "الششتري" عامة، والذي هو أسلوب نثري – شعري . ولهذا سنحاول أن نبين معنى هذا العنوان ونرى إلى أي حد يتفق مع مضمونه ويدل عليه.

كلمة المقاليد جمع للمقلاد وقيل الإقليد وهو المفتاح، والمقلاد : الخزانة، والمقاليد : الخزائن. وقد جاءت في قوله تعالى :"**له مقاليد السماوات والأرض**"[243] : فيجوز أن تكون المفاتيح، أي له مفاتيح السماوات والأرض، ويجوز أن تكون الخزائن، أي له خزائن السماوات والأرض[244].

---

(240) انظر محمد ياسر شرف : الوحدة المطلقة عند ابن سبعين ص 7 و 8 العراق 1981 .

(241) الدكتور جورج كتورة ـ بد العارف بيروت 1978 انظر ص 2 من المقدمة .

(242) نفس المرجع والصفحة ...

(243) سورة : الشورى، الآية 10.

(244) لسان العرب مادة قلد.

وكلمة الوجودية من الوجود، مصدر (وجد الشيء) على صيغة المجهول، ولغة يطلق على الذات وعلى الكون في الأعيان والوجود، كما أن الوجود والتحقق لا يقتضي الوجود الخارجي بل يكفي له الحضور الذهني[245].

وفي اصطلاح الصوفية، الوجود هو فقدان العبد بمحاق أوصاف البشرية، ووجود الحق لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة، بل لا تبقى إلا بالأوصاف الإلهية. ولعل هذا الذي ذهب إليه قول الجنيد : "**علم التوحيد مباين لوجوده ووجود التوحيد مباين لعلمه فالتوحيد بداية، والوجود نهاية، والوجد واسطة بينهم**"[246]. وهذا الوجود (الحق) لا يتم إلا بعد محق الوجود الوهمي (الزائف).

ومصطلح الدائرة الوهمية يعني لغة دائرة الوجود المتخيلة، لأن المتخيل هو الصورة، والصور التي تخترعها المتخلية باستعمال الوهم إياها، كما أنها قضايا كاذبة يحكم بها الوهم من أمور غير موجودة على الحقيقة[247].

وفي اصطلاح متصوفة وحدة الوجود تكون دائرة الوجود هي التي تمثل الوجود المطلق أو الوجود الواسع، الذي يحتوي الوجود المقيد أو الوجود الضيق، فالوجود الضيق هو عين الوجود الواسع، وأن الوجود الضيق لم يخلق من العدم وإنما هو فيض عن الذات ولا خلاف بينهما من حيث الماهية[248]. فالوجود دائرة واحدة وإنما الوهم هو الذي يعمل على التمييز بين الضيق فيها : الموجودات، والواسع : الله الوجود الحق، بل إن أصحاب هذا الاتجاه ينكرون في كثير من الأحيان الوجود المقيد، لأنه وجود غير حقيقي بل هو وجود كاذب. فالذوات كلها هي الوجود المطلق الجامع لكل شيء[249].

إذا من خلال وقوفنا على معاني مصطلحات العنوان يتبين لنا أنه ليس بالبسيط ولا بالقابل للفهم من الوهلة الأولى، بل هو عنوان اصطلاحي، مركب من رموز ومصطلحات ومفاهيم خاصة، لا يمكن ضبط دلالتها إلا في إطارها الكلي، إطار تصوف وحدة الوجود المطلقة.

---

(245) الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية القسم 5 ص 12 وما بعدها.

(246) انظر كتاب التعريفات، الجرجاني، مصر 1321 هـ

(247) التعريفات باب الواو .

(248) انظر ابن عربي فصوص الحكم ص 88 وابن سبعين الرسالة الفقيرية ص 10.

(249) انظر : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 216 – 217.

ومن هنا يصبح معنى العنوان حسب ما تقدم هو :

"مفاتيح الخزائن الذوقية لمعرفة الحقيقة المطلقة الوجودية". وكما سنرى أن مضمون المؤلف فيه الكثير من معاني هذا العنوان.

وهكذا إذا رجعنا إلى موضوع **"المقاليد الوجودية"**، فإننا سنجده يتعلق بتصوف وحدة الوجود على الطريقة "الليسية"، التي تقول : لا وجود إلا للوجود المطلق الله، وأن سر هذا الوجود المطلق من الممكن أن تدركه فيك لا خارجا عنك إذا اتبعت طريقا خاصا يدعى بالسفر، والسفر: "**يطلق على مراتب النفس وهي تسعة وتسعون سفرة وبعدها المنوعات، والطريق**"[250] فهو في الصفحات الأولى يقدم نصائح للمريد الذي يريد دخول الطريق لكي: "**يتجوهر بها، فهي أس الكمالات**"، ثم بعد ذلك يبحث في مسألة الأصل في الكمالات، ومسألة الولي والنبي[251]، ثم يقارب موضوع السمياء أو علم الأسماء والحروف وعلاقته بتصوف وحدة الوجود[252]. وأخيرا يخوض في موضوع الوحدة المحضة ويعتبر أن الذي يتحقق بها هو من : "**ينول الدائرة كلها**" و "**يكسر * الطلسم من نفسه**" و "**يفتح القفل الذي غلق ...**"[253]. وفي تناوله الذوقي لهذه الموضوعات العرفانية كان "الششتري" يستشهد بأقوال شيخه "ابن سبعين"، ويحيل على رسائله.

وعن سبب تأليفه لهذا الكتاب يذكر "الششتري" في مقدمته، أنه تم له ذلك بناء على سؤال أحد الإخوان السبعينية في أمر التصوف، حيث يقول : "**فسألني هذا الأخ المكرم أن نبحث في ذلك ونتكلم، ونجمع ما تفرق من وجوه التصوف إلى تلك المراتب ونعطي منه شبه الأنموذج**"[254]. ثم بعد ذلك يؤكد لهذا الأخ أن ما سيوضحه له عن حقيقة التصوف هو مما يعتقده ويعتبره الحق، فعليه أن يتبعه، يقول : "**اعلم أيها الأخ أني ما خاطبتك إلا من حقيقة الإيمان (...) ولقد لخصت من نتيجة الحكم مقدمة ينبغي يا ولد التجوهر به**"[255].

(250) مخطوط المقاليد الوجودية ص 433.
(251) مخطوط المقاليد الوجودية من ص 420 إلى ص 425.
(252) مخطوط المقاليد الوجودية من ص 429 إلى ص 438.
(253) مخطوط المقاليد الوجودية ص 441 * في الأصل كسر .
(254) مخطوط المقاليد الوجودية ص 415 – 416.
(255) مخطوط المقاليد الوجودية ص 416 – 417.

- **الرسائل العلمية :**

هذا المؤلف "للششتري" مازال هو أيضا مخطوطا. وحسب علمي ليس منه سوى نسخة مخطوطة واحدة بدار الكتب المصرية بخط مغربي رديء تصعب قراءته. وقد قام "ابن ليون التُّجيبي" باختصاره في كتاب أسماه : "**الرسالة العلمية في طريقة الفقراء المتجردين من الصوفية**". وتوجد من هذه الرسالة عدة نسخ أهمها نسخة الخزانة العامة قسم الوثائق والمخطوطات بالرباط كتبت بخط مغربي جيد وسجلت تحت رقم 3579 – 1795د، وكذلك نسخة دار الكتب القومية المصرية، نسخت بخط مغربي لابأس به سجلت تحت رقم 265 تصوف وهي بدون تاريخ، لكنني قدرت أن نسخها كان بعد 1223هـ لأنها نسخة منقولة عن النسخة المخطوطة التي في ملك السيد "عبد الحميد عشاب"، التي سيأتي ذكرها، وما دفعنا إلى اعتبار ذلك مسألتان :

الأولى : أن هناك أخطاء في رسم بعض الكلمات راجعة إلى عدم تبين الناسخ للمخطوط المصري حقيقتها، كما أنها متشابهة حتى في الأخطاء اللغوية التي ارتكبها الناسخ لمخطوط "عشاب".

والثانية : هي أنني وجدت رسالة مصاحبة للمخطوط مكتوبة بنفس الخط الذي نسخ به، وتتعلق بالتعريف بالطائفة الدرقاوية : أصلها، شيوخها وآرائها، بما فيها آراء الشيخ "ابن عجيبة الحسني" المتوفى سنة 1224 هـ.

كما أنني حصلت على صورة طبق الأصل لنسخة مخطوطة في ملك السيد "عبد الحميد عشاب" قيم خزانة السيد "عبد الله كنون" بطنجة، وتاريخ نسخها هو الرابع والعشرين من شعبان عام 1223 هـ.

أما عن موضوع الرسالة العلمية، فهو يتعلق بالطريقة الششترية، طريقة "الفقراء المتجردين"، التعريف بها وبمناهجها وبزيها الذي تتميز به، مع إظهار مدى تشبثهم بالسنة أو بعدهم عنها، وبسط علومهم النظرية والعملية والوقوف على مواجدهم الروحية ورموزهم التي يصطلحون بها على أفكارهم الذوقية.

وسبب تأليفه هذه الرسالة هو الدفاع عن الطريقة التي يترأسها والتي كان قوام مريديها أربعمائة فقير متجرد، ضد أولئك الذين ينكرون عليهم حالهم وأذواقهم

فيقول: "إني لما رأيت إنكار المباح على الفقراء المتجردين والتسليم فيما لا يجب للكبراء المترفين حتى سبق للجهلة سوء ظن بأرباب الخرقة ومن تزيا بها من المنتحلين من قطعه عن رتبتهم بعد الشقة، ثم رأيت من ضرب لهم بسهم في محبتهم أو أقامه الله في خدمتهم ربما نقصهم وعنده من فيهم من المبغضين وأظهره الشيطان في زي الصالحين وهيئة الناسكين، فنطقوا فيهم بالزائد والناقص، وعمروا الأوقات في ذكرهم بالغيبة والنقل الفاسد، أجليت ما خفي من أمورهم عن المتقدمين وأظهرت ما بنوا عليه مناهجهم في السنن كالصبح المبين، إذ هم أطوع الناس للسنة والكتاب وأبعدهم عن الخطأ وأقربهم للصواب"[256].

وقد حصر القضايا التي قاربها بهذه الرسالة في عشرة أعلام هي :

"(أ) في اصل طريقهم، (ب) في تجريدهم وظهورهم بالسنة ومكارم الأخلاق وظهور غيرهم بحيلتهم وخفائهم عن الناس، (ج) في أصل الإنكار عليهم من أين نشأ، (د) في الانفصال كما أنكر عليهم، (هـ)في السماع ولواحقه، (و) في علومهم وفي عبادتهم وأين هم من الصوفية، (ز) في المشيخة والخدمة والتربية، (ص) في آدابهم، (ط) في توحيدهم، (ي) في الألفاظ الدائرة بينهم"[257].

- الرسالة البغدادية :

هي رسالة صغيرة، صفحاتها لا تتعدى العشرة من القطاع المتوسط. لها نسخة مخطوطة واحدة ووحيدة بمكتبة الإسكوريال بإسبانيا تحت رقم : (Arabe N 763.FF75r-79 V) ولا يعرف لها حسب علمنا نسخة مخطوطة أخرى في العالم. وقد قامت بنشرها الباحثة الفرنسية "مري تريز أورفوي" (URVOY) في مجلة الدراسات الشرقية[258].

موضوع هذه الرسالة هو محاولة تأصيل لبس الخرقة أو المرقعة التي تميز جماعة الفقراء المتجردين السبعينية ثم الششترية، ومجابهة الفقهاء المتزمتين بالأدلة النقلية من قرآن وسنة، وهدم رأيهم في أن لباس الشعر غير السنة، وأن المرقعة شهرة، وأن ما

---

(256) مخطوط الإنالة العلمية النسخة الخاصة ص 2 ومخطوط تيمور القاهرة ص 610 – 611.

(257) مخطوط الإنالة العلمية النسخة الخاصة ص 2 ومخطوط تيمور القاهرة ص 610-611.

(258) V Bultin d'études Orientales T. XXVVIII Année 1975, Damas 1977 PP 259-266.

يبرر سلوك هؤلاء الصوفية مستند إلى القرآن والسنة، وسيرة الصحابيين أبى بكر وعمر، حث النبي محمد عليه السلام، على الإقتداء بها من بعده[259].

إذن، سبب تأليفه هذه الرسالة كما هو ظاهر من موضوعها، هو الرد على اعتراضات فقهاء زمانه الذين يدعون أنهم : "**على جادة السنة وغيرهم على مخادع البدعة**"[260] والدفاع عن طريقته، والتأكيد على صدق واستقامة أتباعها من الفقراء الصوفية، وتقيدهم بالسنة في كل أمورهم سواء تعلق ذلك بملبسهم ومأكلهم ومسكنهم أو بعلومهم وسلوكهم[261].

-الرسالة القدسية :

لقد وردت هذه الرسالة تحت عنوان "الرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة" في "نفح الطيب" و "الإحاطة"، وقد اعتبرها محقق الديوان من المؤلفات المفقودة[262]. أما الباحثة "مرى تريز أورفوي" فقد ذكرت في أحد هوامشها على تقديم الرسالة البغدادية[263]، أن "الرسالة القدسية" توجد ضمن مخطوط تصوف 149 رفقة كتاب "المقاليد الوجودية" غير أننا لم نجد أثرا لهذه الرسالة ضمن هذه المجموعة وإنما وجدنا مجموعة من رسائل ابن سبعين عددها تسعة عشر رسالة، أولها رسالة العهد من الصفحة 2 إلى الصفحة 3 وآخرها كتاب القسط من ص 474 إلى ص 477 وتوجد مخطوطة الششتري "المقاليد الوجودية" قبل الإحاطة في الترتيب حيث تبدأ بـ ص 414 وتنتهي ب ص 443. بينما تبدأ الإحاطة ب ص 444 وتنتهي ب ص 473. كما أن "مسنيون" ذكر الرسالة تحت عنوان "الرسالة القدسية المشارة في العلوم اللادنية في توحيد العام والخاص"[264] وأشار إلى أن هذه الرسالة المخطوطة توجد باستنبول بمكتبة : "شيحت علي" (Shehit Ali) تحت رقم 1389/3. غير أننا لم نتمكن إلى حد الآن من الحصول عليها.

(259) الرسالة البغدادية المخطوط ص 1 ومجلة الدراسات الشرقية ص 262 .

(260) الرسالة البغدادية المخطوط ص 1 ومجلة الدراسات الشرقية ص 262 .

(261) الرسالة البغدادية المخطوط ص 7 ومجلة الدراسات الشرقية ص 265 .

(262) مقدمة ديوان الششتري ص 13 — 14 .

(263) الهامش 3 ص 259 .

(264) Al-risalat al quosiya al muha "irafil" ulum al ladunniya tamhid al-amm wa Lkhass, voir Recherches sur Shushtari, P 273.

-المؤلفات التي تعتبر في حكم المفقود :

وردت عناوين أخرى لمؤلفات "الششتري" بكل من "نفح الطيب" والإحاطة ومقدمة مخطوط "الرسالة العلمية"، لم يعثر عليها إلى حد الآن ومنها :

- "العروة الوثقى في بيان السنن وإحصاء العلوم".
- "ما يجب على المسلم أن يعمله ويعتقده إلى وفاته".
- "المراتب الإيمانية والإسلامية والإحسانية"

3- أسلوب "الششتري" من خلال مؤلفاته :

عرف أسلوب التصوف الفلسفي المتأخر سواء مع "ابن عربي" أو "ابن سبعين" قطبي تصوف وحدة الوجود، بغموضه وتعقيده الشديد وذلك لاستعماله رموزا ومصطلحات غاية في الإبهام، والسبب في ذلك، هو محاولة الإخفاء والإضمار لما يروم إليه الصوفي المتفلسف من حقائق وأذواق ومواجد، بحيث لا يستطيع فهمه إلا من كان على درجة عالية من التحقيق الصوفي، أي من كان من : "خواص خواص الخواص". لأن في اعتقاده، أن كل من كان من غير أهل هذا المقام واطلع على ما بعلوم هذا التصوف من أسرار، أساء إليه، وصرفه إلى ظاهره بينما المراد منه باطنه. وهذا ما جعل من أسلوب هذا التصوف غير مفهوم الأغراض، إذا تعقلت مفرداته لا تتعقل مركباته، أسلوب يعتمد تعقيد البسيط وستر الظاهر، وهو يقوم في الغالب الأعم على معنيين، معنى ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر العقيدة، ومعنى باطن يشير به إلى معتقده الخاص.

وقد تعرض هذا التصوف بسبب أسلوبه الغريب الملتوي إلى انتقادات كثيرة واعتراضات شديدة خاصة من طرف الفقهاء والعامة التابعين لهم، بل تعرض للنقد حتى من طرف الصوفية أنفسهم، خاصة غير المتمرسين به، واعتبروه معذبا، ويعني القلب ويتعبه، ولا يحصل منه شيء يشفي الصدر[265]. ولهذا نهوا عامة الناس، والضعفاء من الفقهاء عن قراءة كتب هذا التصوف، رفقا بهم حتى لا يفهموا منها أمورا لا توافق الشرع فيضلوا[266].

---

(265) انظر نقد ابن عباد الرندي لأسلوب ابن سبعين، الرسائل الكبرى، فاس 1320 هـ ص 197 و 198 .
(266) فصوص الحكم ص 16 .

و"الششتري" الذي انتمى إلى هذا التصوف، واستلهم الكثير من مصطلحات ورموزه ونظرياته، واعتمدها في بناء مذهبه الخاص، لم يشذ أسلوبه عن هذه القاعدة، قاعدة الترميز والتعقيد والاصطلاح واصطناع أساليب يكون فيها الرمز، باعتباره تعبيرا حسيا، غير مقصود لذاته، بل يكون المقصود هو ما خفي واستتر وراءه من دلالات ومعان باطنية. ويظهر هذا النوع من الأسلوب خاصة في كتاباته النثرية الأولى، وبالأخص في كتابه "المقاليد الوجودية"، الذي كان متأثرا فيه أشد التأثر بشيخه "ابن سبعين"، بل إن الكتاب كان موضوعه الأساسي والهدف منه هو إظهار مذهب الوحدة الصوفية على الطريقة السبعينية الذي هو مذهب "الششتري".

ومن الأمثلة على تعقد أسلوبه في هذا الكتاب وتأثره بل اعتماده على شيخه في بسط آرائه ما يلي :

يقول "الششتري" في وصفه للطريق الصوفي المؤدى إلى العرفان والتحقق بالوحدة : "**وبالجملة كل وجه فيه معنى كل الأوجه. وهذا تشبيه بسالك الطريق. ثم نبدأ بحبل التحقيق ومراتبه كذلك تسع : التعليم، والتنبيه، والتقدير، والسميا، والبراهمة، والفصل، والمهمل، والمكلم، والمقرب**".

"**التعليم هو دائرة جامعة دونه من الصم*، والصم يطلقه التعليم على من دونه من الطوائف، ولا يتكلم إلا مع ما يليه، إما فيلسوف تقي أو صوفي عارف. والتعليم هو الذي ينقلهم إليه. والسعداء من الصم هم الذين خلصوا علوم الشرعة الظاهرة والباطنة، واستجابوا لله وللرسول (ص) بغير هوية الإنسان، وأنواعها تسعة، وقد تكلم الشيخ [267] رضي الله عنه في الرضوانية [268] على أصنافهم (...) والتعليم هو الذي يتكلم معك في مرتبتك بحسب مذهبك واصطلاحك ويوجهها لك، وتسلم أنه أكمل منك وتلقي ما بيدك من سلاحك ثم يشكك فيها ويقدر ما انطلق من سراحك، ويتوقف اعتقادك، ويضمحل مرادك، وبعد هذا يعرفك بالمقصود من بحثك ، ولا تجري معه بنباهتك ولا حسب بحثك ثم يضع الشك من عند نفسه، ثم يتكلم بالحق من غير ريب ويجبر في يومه ما كسر في أمسه**"[269].

* مصطلح لم أجد له معنى في جل القواميس المختصة وغير المختصة، و لم أجد له في خطابه أو خطاب شيخه دلالة محددة : ولكن كما وضحت سابقا فإن ابن الخطيب في روضته اعتبر الصم تعم المتصوفة الذين لم يبلغوا بعد مرتبة العرفان

(267) يقصد به شيخه "ابن سبعين" .

(268) يقصد بها الرسالة الرضوانية وهي ضمن رسائل ابن سبعين من ص 316 إلى 356 .

(269) مخطوط المقاليد الوجودية ص 430 — 431 .

ويقول في تحليله لمفهوم التنبيه الذوقي : "التنبيه كل كلام يخصك وعلى ذاتك يخصك ويفيد قوتك من غير قصد لدى فهم ويسبق تصوره للخيالية أسرع من السهم وتصريفه بالعقد المجتمع عن الدعائم وهو التصريف السليماني المصطلح عليه بالخاتم وبه يكون كل كائن يسخر به العالم وتمدن به المدائن، وإنما فقد فقدت المرتبة وتلفت، والمحمدي يفقد لأن خاصيته في القضايا الثابتة قد أثبتت ، وكل ما تحرك في الصم وسكن في التعليم من المسائل، تبين أمرها في التنبيه، ويفاد منها بطائل"[270].

وهذا الكلام على غموضه وتعقد رموزه ومصطلحاته يمكن اعتباره أوضح بكثير من أسلوب أستاذه "ابن سبعين" الذي تعرض لنفس القضايا بقوله : "والصم الذين توسطوا بين السعداء من الصم الأشقياء : منهم الفلاسفة، وأنواعهم أربعة : النوع الأول هو الذي تحته كل من يحمد قبل الشريعة وبعدها، والثاني وهو الذي تحته من يذم قبلها ويحمد بعدها، والثالث هو الذي تحته من يحمد قبلها ويذم بعدها، والرابع هو الذي تحته ضد الأول (...) والتعليم لا يتكلم إلا معهم خاصة، والغير لا يلتفت إليهم، ومكالمتهم ساقطة عنده، فإذا خلصهم ونوه بهم إليه تكلم مع من فوقه، ثم انطبع وفوض الأمر إلى الذي فوقه...".

إلا أنه خلافا لأسلوبه المكثف المركب في مؤلفه "المقاليد"، سنجده في كتاباته الأخرى النثرية أو الشعرية على الخصوص يميل إلى التعبير عن تجربته الصوفية بأسلوب واضح ودقيق لم يفقد شيئا من متانته وعمق أسلوبه الصوفي الفلسفي، ودون أن يخلو من الرموز والمصطلحات العرفانية، مثل : رموز المرأة والطبيعة والرموز الخمرية والمسيحية، ومصطلحات مثل : "ليس إلا الله، و "الهوهو"، و"الله فقط"، والوجود المحض"، والإنسان الكامل، والإحاطة، والتجلي، والكشف وغيرها.

ومن الأمثلة على ذلك قوله في نظمه :

– في موضوع الحب الإلهي والذي هو حب لا يخرج عن ذات المحب [271]

يا قلب يا قلب كَمْ تْصَادَر — هذا الهوى وَتْحِرْ وتَدْهَشْ
رميت روحك في بحر زَاخَر — بَحر الهوى وَتْخَفْ من الرَّشْ

(270) مخطوط المقاليد الوجودية ص 431 – 432 .

(271) الديوان ص 174، الشعر : موشح، لغته فصحى مع مظاهر أندلسية .

كــــان غـــــرامك وأيـــــاك لا تـــــنـــــدم — لأن رأيك رأي شـــــــــديـــــــــدْ
ومُــتْ بــحُــبِّــكْ تــعِــشْ مُــنَــعَّــمْ — حــتــى تــنَــلْ كُــلّْ مَــا تــريــدْ
لا تشــكــي الــبــعــد وأنت تــعــلــم — أن حــبــيــبك لَــسْ هُــ بــعِــيــدْ
مَــنْ هُــ مَــحْــبُــوبُــو مَــعَــهْ حَــاضَــرْ — عَــلى الــدَّوَامْ قُــل لِي كِــيفْ يُوحَشْ
يَــجْــنِــي مَنْ الحُــسْــنِ بِــالــنَّــوَاظِــرْ — زَهْــرُ المُنَــى كُــلْ حِــيــنْ وَيَــنْــعَــشْ

ويقول في قصائده الخمرية التي يوظف فيها رموزا خاصة مستعارة من الشعر الخمري ومُحَوَّلة إلى رموز عرفانية، للتعبير بها عما يحياه من وجد باطن[272].

طـــاب شـــرب المدام في الخلـــوات — اســـقـــنـــي يـــا نـــديم بـــالآنـــيـــات
خـــمـــرة تـــركـــهـــا عـــلـــيـــنـــا حـــرام — لـــيس فـــيـــهـــا إثـــم ولا شـــبـــهـــات
عـــتـــقـــت في الـــدنـــان مـــنـــذ آدم — أصـــلـــهـــا طـــيـــبٌ من الـــطـــيـــبـــات

وقوله الذي يوظف فيه الرموز المسيحية، التي تعبر عن تجريد غنوصي يحيل على مقولتي الفاعل والمنفعل، وأساسه أن الفرد هو تعبير الجماعة وأن الجزء تعبير عن الكل بأسره حيث تنكشف الألوهية بتجليها في الإنسان، فيصبح الإنسان الصوفي الواصل هو الحقيقة الإلهية[273].

أيا سعد قل للقس من داخل الدير — أذلك نبراس أم الـكـأس بـالخمـر؟!
ســريــنــا لــه خــلــنــاه نــارا تــوقــدت — عــلــى عَلَــمٍ حتى بدت غرة الفجر
أقول لصحبي: عادت النار قد جرت — تــلــوح وتــخــفــى مــا كــذا هــذه تجري
ولـــو أنـــه نجم لما كـــان واقـــفـــا — تَحَيَّرْتُ في هذا كما حرت في أمري
إلى أن أتـيـت الـديـر ألـفـيـت فـوقـه — زجاجا ولا أدري الذي فيه لا أدري
بحق المسيح أصدق لنا ما الذي حوت — فقال لنا : خير الهوى فاكتموا سري
فــقــلــنــا لــه : خــذنــا إلــيك وأســقــنــا — فــمن لام أو يَلْحَ* ففي جانب الصبر
فــمــا زال يــســقــيــنــا بــحــسن لــطــافــة — ويشفع حتى جاء بالشفع في الوتر[274]

---

(272) الديوان : عن قصيدة من بحر الرمل ص 35 – 36 .
(273) انظر الرمز الشعري في التصوف : د. عاطف جودة نص ص 456 دار الأندلس .
* في الأصل يلحى وهي غير صحيحة لغويا والصحيح حذف حرف العلة.
(274) الديوان ص 42 الشعر : من البحر الطويل .

وقوله الذي يوظف فيه رمز المرأة باعتبارها رمزا لجوهر أُنْثَوي أشرب طبيعة إلهية مبدعة متجلية في كل الوجود[275]

قـلـبي هُـ لـيـلـى ولـيـلـى هِـ المنى	تـســـقـــي خـــمـــري
كـعـبـة الحُسَـيْـنِ هـي الجذبُ بِـنَـا	ربَّـــــــــة الخِدْرِ
أنـا هـو معنى الوجود في الاصطباح	لَـــذٌ لِــــي وجْـــدِي
عـــرفـــوني وحـــدة الحق بِـــنـــا	واحـــفـــظـــوا خُـــبري
لا أرى فـي حضرة الحق فَـنَـــــا	مـن بِـــــــسُوَى وتـــري[276]

وعن رمزية أسلوبه واصطلاحية عباراته في نظمه يقول[277] :

ذا الـــذي بـــه نـــنـــطـــق	فـــيـــه خـــفت رمـــوزي
بـــكـــلام كـــذا مـــقـــلـــوب	وكـــذا الـــمـــغـــوزي
لـــلـــمـــعـروض نـرجـــع	تـــنـــكـــشـــف كـــنـــوزي

أما قوله في نثره الدال على وضوح أسلوبه، على الرغم من رمزيته واصطلاحيته يظهر في رسالة له يراجع فيها خطاب أحد شيوخ الصوفية وهو : "أبو علي بن تادررت" حيث يقول : "بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على النبي محمد، المرسل بالحق لإدحاض الشك، وإيضاح الغلط، الموصل على اقرب السبل للحضرة الإلهية، ومن شطط المختص بجوامع الكلم، المبكت لكل من موه وسفسط، المبعوث بكلمة الإخلاص، التي حاصلها "الله فقط"، ورضي الله عن مظهر الوراثة المحمدية في كل زمان، المترجم عن كنز الوجود الذي طلسمه الإنسان، وسلام الله ورحمته على المستمع بأذن أنيته لذلك الترجمان، المتجوهر بمقام الإسلام والإيمان والإحسان، القاري على أخباره المنبعثة في أرض فرقة، كل من عليها فان، بالمعنى الفقير الباطن، للسيار الظاهر، المشير الحايم على سلب الإسمين، الدائر على دائرة قاب قوسين ..."[278].

(275) انظر حول موضوع رمز المرأة كتاب : الرمز الشعري ص 124 وبعدها.
(276) الديوان ص 167، الشعر : موشح فصحى مع مظاهر أندلسية .
(277) الديوان : الزجل (97) ص 308، لهجته أندلسية متفصحة .
(278) انظر كتاب الإحاطة ج 4 حيث يورد المقري نص الرسالة ص 214.

ويقول في الرسالة العلمية مدافعا على طريقته طريقة الفقراء المتجردين الصوفية: **"فأما التجريد ويقال التجرد فقد قال تعالى لموسى عليه السلام : "اخلع نعليك"** [279] **وفيه إشارة إلى التجرد عن عالم الخلق وعالم الأمر ..."**[280]. **وعن عبادتهم يقول "يعتقدون الصلاح بالعمق في الدين وإطالة الجوع والتقبض وتغميض الوجه وتمييل الرأس والسكينة في المشي. والصلاح قد يكون في البسط وفي القبض وفي البشاشة وفي الكلام وفي الصمت وفي العزلة وفي الألفة إذا كان ذلك بعلم. وكيف يقف على حالة واحدة من تعبد بالرجاء والخوف لأن الرجاء المطلق من صفة المرجئة والخوف المطلق من صفة الوعيدية. والوقوف على حالة واحدة رياء وجمود ..."**[281].

* لكن ما هو السبب أو الأسباب التي ذهبت "بالششتري" إلى اعتماد هذا النوع من الأساليب سواء في شعره أو نثره ؟

هناك عدة أسباب مجتمعة ساهمت في نضج قدرة "الششتري" على التعبير عن الحقائق الباطنية بأسلوب يجمع بين لغة بسيطة واضحة ولغة رمزية إشارية جاعلا من أسلوبه تركيبة عجيبة تشع من مظهرها المعاني الصوفية السنية الخالية من أي توجه غنوصي، غير أن باطنها مفعم بالحقائق الصوفية الفلسفية التي لا تفي اللغة العادية، لغة العموم، بالتعبير عنها، ولا يستقل عقل بفهمها. ومن تلك الأسباب :

1- ما عاناه من جراء الإنكار على شيوخه في التصوف الفلسفي، واتهامهم بالغموض، وتحذير الناس من قراءة كتبهم ونصحهم بعدم الخوض في أقوالهم، لأن أي محاولة في نظره من هذا القبيل ستسقط أصاحبها في إحدى السيئتين : إما أنه سينكر عليهم ما يحيونه من مواجد وأذواق، أو أنه سيسيء فهم ما رموا إليه من آراء، مما سيزرع الشكوك في العقيدة. وقد كان "الششتري" يغضب كثيرا من هذه الاتهامات ويضيق ذرعا بها، ويردها دائما إلى قصور في المتلقي، حتى من مريديه. ولا يكمن القصور في خطاب الشيخ [282].

---

(279) سورة طه الآية 11.

(280) مخطوط الرسالة العلمية ص 32 .

(281) مخطوط الرسالة العلمية ص 40 .

(282) يذكر "الغبريني" في كتابه "عنوان الدراية"، أن كثيرا من الطلبة يرجحونه على شيخه ابن سبعين وذلك لوضوح أسلوبه، فكان يغضب لذلك ويرده إلى عدم إطلاعهم وقصور طباعهم ص 239 .

- إن تجربته كمريد ضمن الجماعة السبعينية ثم كشيخ لها بعد هجرة أستاذه إلى مصر، جعلته أولا : من أبرز تلامذة "ابن سبعين" وأقرب المريدين إليه والأكثر ضبطا لعلامات لغته الصوفية الفلسفية، والأقدر على كسر طلسم أسراره والنفاذ إليها[283].

وثانيا : جعلته يعي المشاكل التي كانت تعوق فهم الفقراء السبعينية لبعض المعاني الصوفية العرفانية الدقيقة، سواء التي أنتجها شيخه أو التي أنتجها هو نفسه، والعمل على تمهيدها وتجاوز عقباتها وإيجاد حل لها، تمثل في إبداعه لأسلوب خاص هو الأسلوب الشعري. أو أسلوب قصيدة النثر.

3-كذلك إخفاق شيخيه : قطبي التصوف المتأخر بالغرب الإسلامي: "ابن عربي" و"ابن سبعين"، في توسيع قاعدة المنخرطين في سلك تصوف الوحدة، من بين طبقات المجتمع وفئاته، قد دفعه إلى أن يجعل قضيته الأساسية هي (عرفانية) المجتمع ونشر التصوف الفلسفي بشكل أوسع، حتى يصبح عقيدة عالمية، فكان أسلوبه الشعري، نظما أو نثرا، هو الحل.

وقد وصف هذا الأسلوب من طرف من اهتم بشعر ونثر "الششتري" بأنه أداة فنية جيدة لها قدرة عجيبة على بسط الآراء الصوفية الأكثر تعقيدا : "**وله في النظم والنثر، على قاعدة التحقيق، وأشعاره في ذلك وتواشيحه ومقفياته وأزجاله، غاية في الانقطاع ...**"[284]. كما وصف أسلوبه الشعري خاصة، بنبله وسلاسته وبساطته : "**وله أشعار وأزجال ومقتطعات في غاية النبل**"[285]. ووصف كذلك بدقته وجمالية تعابيره وحلاوة ألحانه، مما يبعث في النفس شهوة سماعه[286].

غير أن أسلوب "الششتري" هذا، الذي عبر فيه عن آرائه الصوفية قصيدا وموشحا وزجلا بلغة واضحة، وبلهجات عامية، في بساطة نادرة غير معهودة ذهبت بكثير

---

(283) انظر المقاليد الوجودية حول هذه الفكرة ص 441 .

(284) مخطوط الرسالة العلمية دار الكتب المصرية ص 609 ومخطوط عشاب ص 1 وكذلك الإحاطة في أخبار غرناطة ص 205. ونفح الطيب ح 2 ص 185 .

(285) وردت هذه القولة بمخطوط الخزانة العامة الرباط رقم 1109 – D 869 ص 94، شرح "ابن عجيبة الحسني" القصيدة "صح عندي الخبرللششتري" .

(286) انظر : الرسائل الكبرى، ابن عباد الرندي طبعة فاس 1357 هـ ص 197 .

من الباحثين إلى الاستهانة به، واعتبار نظرته خالية من عمق النظر وبعد الغور، فرأت فيه صوره ساذجة ليست قادرة على بلوغ الكنه أو الجوهر الخفي للحقيقة الصوفية[287]. ولهذا لم يعنوا بفكره الصوفي عنايتهم بفكر "ابن عربي" و "ابن سبعين" و "ابن الفارض" و"السهروردي الحلبي" وغيرهم، ولم يدركوا مضمون ما يعبر عنه هذا الأسلوب الشعري الغنائي من معان صوفية فلسفية دقيقة وعميقة، وكيف وصل الغور البعيد منها، وذلك بتناولها بشكل منهجي تدريجي متطور، من أبسطها إلى أعقدها فهما وتصورا؛ أي من المعاني الصوفية المعتدلة التي لا تتعارض مع الشريعة، إلى المعاني الصوفية الفلسفية التي تشع بالوحدة، ولا تقول إلا بالحقيقة، وترى في الشريعة وهما من الأوهام إن لم تكن مستندة على الحقيقة[288].

وقد استطاع "الششتري" باختياره لأسلوب الشعر، وخاصة الأسلوب الزجلي والتوشيحي، أن يحقق ما كان يصبوا إليه، فنفذ بأشعاره البريئة المظهر في وجدان المجتمع الإسلامي [289].

(287) انظر مقال "أبو الحسن الششتري" ص 129 .
(288) انظر مقال "أبو الحسن الششتري" ص 129 .
(289) انظر مقال "أبو الحسن الششتري" ص 130 .

الفصل الثالث
الشُشتري بين خصومه وأنصاره
أثره ومدرسته من بعده

I- "الششتري" بين خصومه وأنصاره :

عرف القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي خلافا عنيفا بين أهل الباطن من الصوفية وخاصة التيار المتفلسف مع أهم ممثل له، الطائفة الشوذية [290] والطائفة الأكبرية[291]، وبين أهل الظاهر من رجال الدين خاصة الفقهاء المتزمتين، إذ اتهم كل منهم الآخر اتهامات شنيعة تظهر قصور مدارك هذا الطرف أو ذاك عن فهم مقاصد الشريعة. كما حاولت كل طائفة أن تدافع على صدق دعواها بالاستناد إلى القرآن والسنة وما شاع عن الصحابة والتابعين من أقوال وأفعال. وقد وصل هذا الخلاف في كثير من الأحيان إلى حد المواجهة والتعصب، ذهب ضحيتها المتصوفة إما بالتخلي عن الأهل والأوطان والهجرة إلى زمان ومكان يعم فيه الأمن والأمان على معتقدهم وأرواحهم، أو بالسجن والتنكيل وقضاء النحب في بعض الأحيان[292].

و"الششتري"، باعتباره من أقطاب التيار الصوفي المتفلسف ومن المساهمين في بنائه واستمراره وبلوغه درجة عليا من النضج والانتشار، عاش في خضم هذا

---

(290) نسبة إلى الشوذي الحلوي وابن دهاق وابن أحلى وابن سبعين والششتري أنظر ابن الخطيب "روضة التعريف" ج 2 ص 604.

(291) نسبة إلى ابن عربي الحاتمي وتلامذته كابن سودكين، صدر الدين القونوي، عفيف الدين التلمساني، وعبد الغني النابلسي. انظر مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة ص 95 وما بعدها.

(292) لقد عرف كثير من متصوفة الغرب الإسلامي مصيرا مهولا خاصة ابن برجان، ابن العريف والمايورقي الذين بعثوا مكبلين من ألميريا بالأندلس إلى مراكش من أجل استجوابهم فلقوا حتفهم عند وصولهم. كما أن ابن سبعين، كان رأسه مطلوبا من طرف "الظاهر بيبرس" سنة 668 هـ قبل وفاته بقليل. انظر العقد الثمين ج 3 ص301

الصراع وتأثر به، ودافع بكل ما أوتي من علم بالشريعة ومعرفة بالحقيقة على هذا التصوف، ضد عناد وتسلط فقهاء عصره، وضد تحريضهم للحكام والعامة، واتهاماتهم المتعصبة والمغرضة. فتكون له بذلك أنصار محبون دافعوا عن آرائه أثناء حياته وبعد مماته، ومتفهمين لم ينكروا عليه مذهبه، بل أحسنوا الظن به، كما تَكَوَّنَ له خصوم وأعداء عارضوا توجهاته ورفضوا آراءه وأفتوا فتاوى كثيرة تنكر عليه معتقده وتحكم عليه بالمروق عن الدين وبالكفر.

*** فما هو أساس هذا الخلاف؟ وكيف عمل "الششتري" على احتوائه وتجاوزه ؟ ومن أهم أنصاره؟ ومن هم خصومه؟**

أ- أساس الخلاف بين الفقهاء والمتصوفة وموقف "الششتري" منه.

يرجع الخلاف بين رجال الدين من فقهاء وقضاة ومحدثين ومن يدور في فلكهم، وبين المتصوفة المتفلسفين بالغرب الإسلامي، إلى مرحلة مبكرة من نشوء ونضج هذا التصوف، وظل ذلك الخلاف قائما ومتطورا عبر تطور التصوف من خلال مراحله الثلاث : مرحلة التأسيس مع "ابن مسرة الجبلي"، والتكوين مع مدرسة الميرية، والنضج مع أقطاب التصوف المتأخر، تعرض خلالها رجال التصوف إلى أذى وعنف رجال الدين بشكل منظم وممنهج.

ويمكن إرجاع أسباب هذا الخلاف بشكل إجمالي إلى ما يلي :

1)- من جهة رجال الدين : اتهامهم المتصوفة بالانخراط في المذاهب غير السنية وخاصة الشيعية الإسماعيلية، واعتقادهم في الفاطمي وانتظار خروجه[293]. وكذلك الهجوم على العقيدة بقولهم إن الأولياء أفضل من الأنبياء وأن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء، وأنهم يكذبون الله ورسوله ويحللون ما حرم الله ويبيحون ارتكاب الفواحش [294]. وكذلك قولهم بالحلول والاتحاد، ووحدة الخالق والمخلوق. وفي الأخير اعتبارهم من المارقين عن الدين، لا هم باليهود ولا النصارى ولا المجوس[295].

(293) انظر ابن خلدون : المقدمة "فصل في أمر الفاطمي" ص 311 .
(294) انظر مثلا ابن تيمية كتاب الفرقان ص 84 – 85 وتفسير البحر المحيط على هامش النهر الماد من البحر ج 3 ص 449.
(295) ابن تيمية مجموع الرسائل الكبرى الجزء الثاني ص 305.

كما أنهم يهاجمون الناطقين باسم الشريعة، ويقللون من قيمتهم العلمية ولا يعترفون بدورهم الأساسي والحيوي في المجتمع. ولهذا كان ردهم عنيفا وكيدهم عظيما .

2)- من جهة المتصوفة : اتهامهم الفقهاء بالتزمت وارتباطهم بظاهر الدين وتشبثهم برسومه دون روحه. يهتمون بالفروق ويغفلون عن كنه الشريعة، وأن ما يصدر عنهم من اجتهاد فهو لا يكون صادرا عن تجرد بل عن هوى، كما أنهم يعتمدون في استنباط الأحكام على قياس الشاهد على الغائب، غير مراعين للظروف الزمنية والمكانية والنفسية[296].

كما أنهم اعتبروا أنفسهم درجات فوق الفقهاء لأنهم من أهل الحقائق والبواطن والعلوم والمواجيد الذوقية اللدنية.

وقد عانى "الششتري" من مضايقة الفقهاء عناء شديدا وكان رده على اتهاماتهم متنوعا، تارة استعمل الأسلوب الحجاجي، فكان يحتج على الفقهاء ويدحض دعاواهم ويدافع عن حاله وحال الفقراء المتصوفة المنتمين لطريقته والمعتقدين لمعتقده، بالاستناد إلى القرآن والسنة وسيرة الصحابة والتابعين، حيث يقول مثلا في الرد على دعواهم بأن السنة واتباعها هي اختصاص الفقهاء : "**وأما قولك السنة عند الفقهاء فنقول : الفقه في اللغة : هو الفهم، وما أمرنا أن نتفقه إلا في القرآن والحديث، فمن فهم كتاب الله وحديث نبيه ﷺ وجب عليه العمل بما فهم ضرورة، ومن عمل بما فهم عاد من الفقراء ضرورة، فإن كتاب الله أمر بالزهد في الدنيا ويحذر الناس منه**"[297]. فالفقهاء الحقيقيون عند "الششتري" هم الفقراء لأنهم استطاعوا التفقه في الدين وإدراك

(296) انظر مثلا : "بد العارف" حيث يعتبر "ابن سبعين" الفقيه "صالح الأصل فاسد الفرع" علم يضل ولا يهتدى به لزعم صاحبه وادعائه الكذب بأنه : "يفهم كلام المرسل وخبر الرسل" بينما هو "يعلل دينه ويتممه برأيه واجتهاده : ويفصل قوله على خبر أخرجه من عباده، ويدفع اليقين بالجهل ويفصل فعله أبي جهل، ويحجب نور الله عن عبادة بالفروع المعللة ويتصرف فيهم بغير الكتب المنزلة، ويصد الناس عن رحاب الشريعة وريحانها" ص 111 و 112 وكذلك انظر كتابنا فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين ص 68.
ويقول : "ابن عربي في فقهاء زمانه : "أصحاب علوم الرسوم لما انكبوا على حب الجاه والرياسة والتقدم على عباد الله، وافتقار العامة إليهم فلا يفلحون في أنفسهم ولا يفلح بهم وهي حالة الفقهاء الزمان الراغبين في المناصب من قضاة وشهادة وحسبة وتدريس ..." الفتوحات المكية ج 1 ص 284 .

(297) الششتري : الرسالة البغدادية ص 264 .

بواطنه: "فإن لباسهم معلوم أصله وأكلهم أكل أهل الصفة وسكناهم وطريقهم طريقهم، حصلوا ما يحتاجون إليه من أمر دينهم ولا كلفهم الله تعالى الفقه في الطلاق والعتاق واللعان والمواريث والمساقات والحدود والسبق وما أشبه ذلك، وهذا القدر يقوم به أناس عن أناس لأنه فرض كفاية وإنما طلب الله منا الإخلاص: "وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين"–الآية"[298].

ومن هنا يتساءل "الششتري" في استنكار عن ما يدعيه الفقهاء من أنهم فقهاء متشبثون بالسنة، بينما هم بعيدون عنها بعد الوهم عن الحقيقة : "فبأي شيء شبههم بالسنة هل بتبعيتهم في الأكل واللباس أو في التواضع أو في مشاركتكم مع عبيدهم في الركوب أو في وصاياهم (...) أم في قلة الادخار أم في تفقدهم مرضى المسلمين الفقراء والمساكين (...) أم في تخلقهم ؟" ومحجته في ذلك هو سيرة الرسول ﷺ ففي صحيح مسلم : "أن رسول الله ﷺ مات ولم يترك دينارا ولا درهما ولا عبدا إلا بغلته البيضاء وسلاحه وأرضا تركها صدقة، وهذه السنة عن الفقراء"[299].

كما اتخذ دفاع "الششتري" عن معتقده الفكري والإيديولوجي، أسلوبا مهاجما منافحا، ضد كل عنف فقهي، مثل قوله الذي يوجه فيه نقدا لاذعا لارتباطهم بظاهر الشريعة وقشورها، وإعراضهم عن الباطن، كنهها [300] :

كَـمْ ذَا يَـا فَـقِـيـهْ مَـسَّـكْ	تَـسْـبْـقَـا كَـذا مَـرْبُـوطْ
فِـي قَـبْـضَـةِ الأَوْهَـامْ	تَـقْـلِـيـدْ وخَـطّ الخُطُـوطْ
فَـحَـلّ ذي الـرَّبْـطَـة	وبْـقَـى خَـلِـيـعْ مَـبْـسُـوطْ
وافْـتَـحْ كُـنُـوز إرثك	مَـن ذا الـذي قَـبْـلَـكْ
وَأَحْـذَر مِـنَ الإنْـكَـار	فَـإنّـهُ مُـهْـلِـكْ
وحَـل الـعِـقَـالْ وَهْـمَـكْ	واشْـرَبْ بِـأُنْـسَـكْ
مِـنْ صِـرْفْ رَحْـمَـانِـي	عَـسَـى يَـمُـوتْ وَهْـمَـكْ

وأخذ في أزجال ومقطعات أخرى، ينعتهم بالمتسببة الذين يجرون وراء الجاه والمال وذلك بالتقرب من السلطان[301].

(298) الششتري الرسالة البغدادية ص 265 .
(299) الششتري : الرسالة البغدادية ص 265 .
(300) ديوان الششتري : موشح لهجته أندلسية ص 373 – 374 .
(301) انظر مقال : أبو الحسن الششتري ص 143 .

وصار يحاورهم بأسلوب تهكمي استهزائي لاذع محاولا إظهار ضعفهم المعرفي بالشريعة وجهلهم التام بالحقيقة قائلا[302] :

طاب شرب المدام بالخلوات ... أسقني يا نديم بالآنيات
خمرة تركها علينا حرام ... ليس فيها إثم ولا شبهات
عتقت في الدنان من قبل آدم ... أصلها طيب من الطيبات
أفتني أيها الفقيه وقل لي ... هل يجوز شربها على عرفات؟
أو يجوز الطواف والسعي بها ... ويُلبي ويُرمي بالجمرات
أو يجوز القرآن والذكر بها ... أو يجوز التسبيح في الصلوات
فأجاب الفقيه، إن كان خمر ... عنب فيه شيء من المسكرات
شربه عندنا حرام يقينا، ... زائد فيه شيء من الشبهات
آه يا ذا الفقيه لو ذقت منها لتركت ... وسمعت الألحان في الخلوات
الدنيا وما أنت فيه ... وتعيش هائما ليوم الممات

ب- الشريعة والحقيقة ومحاولة الششتري التوفيق بينهما :

في عرف الصوفية، الشريعة هي الرسوم والأوضاع التي تعبر عن ظاهر الأحكام وتجري على الجوارح، أما الحقيقة فهي المعنى الباطن أي المعنى الذي يكمن وراء الشريعة. ورغم تأكيد الصوفية في كل زمان ومكان على الالتزام بالشرع واتباع الدين، إلا أنهم لم يفهموا من ذلك أن الدين مجرد حرفيته ومن الشريعة مجرد طقوسها[303]، وإنما ذهبوا في ذلك مذاهب نتج عنها اختلافهم، إن قليلا أو كثيرا، عن مذاهب الفقهاء. وقد ذهب بعضهم إلى النظر لباطن الشريعة دون ظاهرها، وإلى الحكمة في التشريع دون القيام بالفرائض [304]. وهذا ما طرح مسألة القول بإسقاط الأعمال، ومخالفة الحقيقة للشريعة.

وقد حاول "الششتري" تجاوز هذا الإشكال وذلك بانتهاج طريق رمزي خاص للتوفيق بين الشريعة والحقيقة. فهو لا ينكر دور الشريعة في إرساء قواعد الحياة

---

(302) الديوان : قصيدة، بحر الرمل ص 35. 36.

(303) انظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص 111 .

(304) انظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص 114 .

الروحية والعملية ولا ينظر إلى باطنها دون ظاهرها أو يعتبر الحكمة في التشريع دون القيام بالأعمال التي جاء بها الشرع، لكنه ينظر إلى الشريعة بمنظار خاص، فأوامر الشريعة عنده تعد عملا لا فائدة منه إن لم يدرك الغاية الباطنية منها، الغاية التي قصدها الشرع، فما أوامر الشريعة إلا رموز، الظاهر منها (الدال) هو رسوم الشريعة، والباطن فيها (المدلول) هو المتعلق بأعمال القلوب والبواطن. وهذا ما يعبر فيه قوله [305] :

قـــال عـــلـــم الحقـــيـــقـــة	أنـــا أس الشـــريـــعـــة
افـــهـــمـــوا ذي المقـــاصـــد	يـــا أهـــيـــل الإرادة
إن مـــن ظـــل قـــاعـــد	كـــيـــف يـــكـــن لـــو سـيـــادة
السـعـــود لـــلـــمـــجـــاهـــد	ولـــــه الحَزْق* عادة
والمعـــاني الـــرشـــيـــقـــة	هـــو أرشـــق وأبـــدع
إن عـــلـــم الحقـــيـــقـــة	نـــور وبـــالحق يصـــدع
يـــا مـــريـــديـــن جـــدوا	وافـــهـــمـــوا ذي الأشـــايـــر
مـــن غـــرس شـــيء يـــجـــدوا	ويـــنـــال الـــبشـــائـــر
وَالْـــكَـــسَـــلْ يَـبْـقَـــى وَخْـــدُوا	يـــوم تُـــبْـــلـــى الـسَّـــرايـــر

إن الشريعة في نظره إذن وهم من الأوهام إن لم تستند إلى الحقيقة، وكم عُوتِبَ على هذا الاعتقاد، وكم حاول الفقهاء صده عن مذهبه هذا، غير أنه كان يرد عليهم دائما، بأن الذي يجب أن يعود عن غيه وينهى عن رأيه الفاسد، هو الفقيه، الذي يرزح تحت أوهام معتقده. ومن ثمة فهو يدعوه لإصلاح حاله إن أراد أن يدرك الحقيقة كاملة، والابتعاد عن العناد والمجادلة والقياسات العقيمة، وانتهاج طريق الكشف الباطني طريق العرفان. وفي ذلك يقول[306] :

---

(305) الديوان : موشح لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية. ص 183 – 184.

* الحزق : من حزق : شد وعصب وضغط، والبيت يعني أن التصوف بقدر ما هو علم الحقائق فهو علم السلوك والأعمال وأن السالك لهذا الطريق متشدد على ما بين يديه من علم الحقيقة وعلم الشريعة. لسان العرب: مادة حزق.

(306) الديوان : رجل لهجته أندلسية ص 392 – 393 .

جـــاء الـــفـــقـــيـــه يـــنـــهـــاني وهـــــــو لا يـــــــدري
رآني بـــــــالـــــــغـــــــزلان هـــــــــمت مـن سكـــري
يـــــا فـــــقـــــيـــــه ارث لي واذرِ حُـــــكْـــمَ الـــكَـــاسْ
واضْـــطَـــبِـــخْ واشْـــقـــيـــلـــي وانـــــفِ الـــوَشْـــوَاسْ
وبـــــقـــــيـــتْ نَـــشْـــوَان رَاحْ نَـــبْـــصَـــرْ الـــبُـــرْهَـــانْ
بَـــصَـــائِـــرْ تَـــلْـــتَـــاحْ بِـــقَـــوْلْ نُـــورَانِـــي
وَلَـــمْ يُـــعْـــطى ذا المِفْـــتَـــاحْ لِـــمَـــنْ هُـــوَ بَـــرَانِـــي
إذا تـــخـــلـــف الـــعـــوائـــد وتـــــقصـــــد الإصْـــلاَحْ
حَـــتَّـــى يصِـــيرْ فَـــانِـــي مـــــــع خيرة الأرواح

وهكذا ينتهي إلى القول بأن الفقه الحقيقي هو الذي لا يضحى فيه بالشريعة من أجل الحقيقة ولا بالحقيقة من أجل الشريعة بل هو الذي يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويعتقد أن الحقيقة هي أس الشريعة. وهذا هو مذهب الفقراء المتجردين من الصوفية، مذهب الوحدة المطلقة.

ج- خصوم "الششتري" :

لعل أول خصوم "الششتري" هو الفقيه السلفي الحنبلي، العدو العنيد للتصوف المتفلسف، "تقي الدين بن تيمية" (ت 728 هـ)، الذي أدرك خطر أثر أشعاره، وخصوصا على العامة، واعتبرها بمثابة السم في العسل، لما تتمظهر به من مظاهر أسلوبية رقيقة وبريئة، بينما هي تنطوي على أعمق وأخطر المعاني الصوفية الفلسفية القائلة بالوحدة المطلقة. ففي رده على أهل الاتحاد والوحدة : "**الذين يقولون إن الوجود الواجب للخالق هو الوجود الممكن للمخلوق**" يذكر من بينهم : "**الششتري صاحب الأزجال الذي هو تلميذ ابن سبعين** ..."(307). ويعتبر مذهبهم الصوفي هذا متناقضا، ومنطلقاتهم فيه خاطئة، مما أدى بهم إلى نتائج فاسدة. وتناقضهم يظهر في قولهم : "ما ثم غير ولا سوى".

(307) مجموع الرسائل والمسائل، ابن تيمية ط 1 بيروت 1983 ص 80 – 81 .

وفي عرضه لصور من هذا التناقض يورد قول الجماعة السبعينية الذين يؤكدون على أن : **"ليس إلا الله بدل قول المسلمين لا إله إلا الله، ثم يقولون : هؤلاء المحجوبون لا يرون هذا، فإذا كان ما ثم غير ولا سوى، فمن المحجوب ومن الحاجب؟ ومن الذي ليس بمحجوب وعما حجب ؟ فقد أثبتوا أربعة أشياء : قوم ليسوا بمحجوبين، وأمرا انكشف لهؤلاء. وحجب عن أولئك، فأين هذا من قولهم : ما ثم اثنان ولا وجودان؟!"**(308).

ومن هنا يرى أن تصور هذه الطائفة وضمنها "الششتري" ومن ذهب مذهبه، تصور أصحاب الوحدة المطلقة، **"كاف في بيان فساده ولا يحتاج مع حسن التصوير إلى دليل آخر"**(309).

ولم يقتصر هجوم "ابن تيمية" على أصحاب الوحدة وحسب بل هاجم حتى من استحسن أقوالهم، واعتبر أن كل من أخذ بآرائهم، يجب أن ينعت بإحدى النقيصتين : إما جاهل بحقيقة أمرهم، وإما أنه ظالم يريد عُلوا أو فسادا في الأرض، أو يجمع بين السيئتين، وهذا في نظره : **"حال أتباع فرعون (...) وحال القرامطة مع رؤسائهم وحال الكفار والمنافقين في أئمتهم الذين يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون ..."** (310).

ومن الذين فهموا كنه أقوال "الششتري" وكشفوا عن حقيقة معتقده وقاموا بمهاجمته والتنديد بمذهبه، نجد : عبد الرحمن بن خلدون (ت 707هـ). حيث يقول في كتابه المقدمة في معرض كلامه عن متأخري الصوفية : الذين خاضوا في الكشف وفيما وراء الحس، وقالوا بالحلول والوحدة وأشربوا أقوال الشيعة، فقالوا بالفاطمي المنتظر، واختلط كلامهم، وتشابهت عقائدهم، التي هي بلا شك عقائد فاسدة لقولها بألوهية الأئمة وحلول الإله فيهم (311). ومن أهم هؤلاء المتصوفة المتأخرين : **"ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم"**(312). ويمكن أن نضيف إليهم صاحب القصائد والأزجال "الششتري".

---

(308) ابن تيمية مجموع الرسائل الكبرى ج 1 ص 148 .

(309) ابن تيمة مجموع الرسائل والمسائل ج 4 ص 7.

(310) ابن تيمة مجموع الرسائل والمسائل ج 4 ص 6.

(311) ابن خلدون : المقدمة ص 323 .

(312) ابن خلدون : المقدمة ص 473 .

وقد حكم "ابن خلدون" في فتوى له، بكفر المتصوفة المتأخرين، كما أفتى بإتلاف وحرق كتبهم وأشعارهم المفعمة بالوحدة والحلول والاتحاد، حيث يقول : "**وأما حكم الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة، وما يوجد من نسخها بأيدي الناس مثل "الفصوص"، و"الفتوحات المكية" لابن العربي، و "البد" لابن سبعين، و"خلع النعلين" لابن قسي، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها، (ككتاب المقاليد الوجودية للششتري وقصائده في الوحدة المطلقة)، إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء، حتى ينمحي أثر الكتابة، لما في ذلك من المصلحة التامة في الدين، بمحو العقائد المختلفة، فيتعين على ولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق**"[313].

وتَبعَ "ابن خلدون" في فتواه، العالم اليمني "صالح بن مهدي المقبلي" من فقهاء القرن الحادي عشر الهجري [314].

أما ابن الخطيب (ت 776هـ)، بعد أن عرض للاتجاه الصوفي المتفلسف الذي ينتمي إليه مذهب الوحدة المطلقة، وعدد مشاهيره، كشف عن أخطائهم في حق الشريعة، وجنوحهم عن الحق لقولهم بالوحدة المطلقة، واحتقارهم من لا يقول ويعتقد بها[315]. وبعدما أورد بعض أقوالهم وخاصة القصيدة النونية من قول : "**أبي الحسن الششتري"، من كبارهم**"[316]، وهي من أمهات أقاويلهم، لما اشتملت عليه من إشارات رأيهم، وموازين الناس عندهم، اعتبر أن مذهب الوحدة فاسد لأن أصوله فاسدة وهو جذر الاتحاد والحلول، ومن ثمة حكم على هذا التيار بقوله : "**فمن زعم بأنه اتحد بالله بعد أن كان غيره، وصار معه شيئا واحدا، لم يكن من الصوفية المحققين، وهو إلى الهذيان أقرب**"[317].

وأشهر من هاجم "الششتري" ومذهبه بالأندلس، كذلك "أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير" (ت 708 هـ) [318]. ويمكن اعتبار ما كتبه أساسا لما ألف بالأندلس

---

(313) ابن خلدون : شفاء السائل ص 110 – 111 .

(314) انظر كتاب العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ القاهرة 1328 هـ ص 478 وكتاب ابن الفارض والحب الإلهي ص 121 .

(315) ابن الخطيب : روضة التعريف ج 2 ص 604-605.

(316) ابن الخطيب : روضة التعريف ج 2 ص 609.

(317) ابن الخطيب : روضة التعريف ج 1 ص 219.

(318) انظر ترجمته الكاملة بالذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، لعبد الله بن عبد المالك تحقيق محمد بن شريفة السفر الأول القسم الأول، ترجمة 31 ص 39 بيروت دون تاريخ.

والمغرب في مهاجمة الطائفة الشوذية. ومن أهم ما كتبه في هذا المجال : كتاب "ردع الجاهل عن اعتساف المجاهل في الرد على الشوذية وإبداء غوائلها" وكذلك أرجوزة بين فيها مذهبهم[319]، وفيهما هجوم حاد على ابن أحلى الأنصاري، و يمكن تعميمه على باقي المتصوفة الشوذية وعلى رأسهم ابن سبعين والششتري[320].

وأخيرا نجد من المهاجمين لمذهب "الششتري" الصوفي وعقيدته الدينية "ابن حيان" الذي ندد بانحراف هذا الاتجاه الصوفي المعتنق لمعتقدات النصارى المتستر بالإسلام، كما حذر ضعفاء المسلمين من خطر الانسياق وراء آرائه المؤدية إلى الإلحاد. وفي هذا يقول: "**ومن بعض اعتقاد النصارى، استنبط من تستر بالإسلام ظاهرا وانتمى إلى الصوفية، حلول الله تعالى في الصور الجميلة، ومن ذهب من ملاحدتهم إلى القول بالاتحاد والوحدة، كالحلاج والشوذي وابن أحلى وابن عربي المقيم كان بدمشق، وابن الفارض، وأتباع هؤلاء، كابن سبعين وتلميذه الششتري، وابن مطرف المقيم بمرسية، والصفار المقتول بغرناطة، وابن لباج وأبو الحسن المقيم كان بلوذقة. وممن رأيناه يرمي بهذا المذهب الملعون العفيف التلمساني وله في ذلك أشعار كثيرة، وابن عباس المالقي الأسود الأقطع المقيم كان بدمشق، وعبد الواحد ابن المؤخر المقيم كان بصعيد مصر، والأيكي العجمي الذي كان تولى المشيخة بخنقاه سعيد السعداء بالقاهرة من ديار مصر، وأبو يعقوب ابن مبشر تلميذ الششتري المقيم كان بحارة زويلة في القاهرة، والشريف عبد العزيز المنوفي وتلميذه عبد الغفار القوصي. وإنما سردت أسماء هؤلاء نصحا لدين الله، يعلم الله ذلك، وشفقة على ضعفاء المسلمين، وليحذروا منهم أشد من الفلاسفة الذين يكذبون الله تعالى ورسوله ويقولون بقدم العالم وينكرون البعث. وقد أولع جهلة من ينتمي للتصوف بتعظيم هؤلاء وادعائهم أنهم صفوة الله وأولياؤه. والرد على النصارى والحلولية والقائلين بالوحدة هو من علم أصول الدين**"[321].

د-أنصار "الششتري" :

في مقابل ذلك العدد من الخصوم والمعارضين، كان "للششتري" أنصارا ومعجبين من المتصوفة ورجال الدين المعتدلين، سواء في الغرب أو الشرق الإسلامي، الذين هبوا لنصرته والدفاع عن آرائه وإبعاد الشبهات عن مذهبه. ويعتبر "عبد الغني

---

(319) نفس المرجع السابق ص 44. وقد ألف في الشوذية غير ابن الزبير، معاصره أبو عبد الله محمد بن عمر المعروف بابن رشيد وسمي الكتاب : "إماطة الأذية الناشئة من سباطة الشوذية".

(320) انظر الخطاب الصوفي، د. محمد مفتاح دار الرشاد ط 1 1998 ص 279 .

(321) أبو حيان الأندلسي : النهر الماد من البحر على هامش البحر ج ص ص 448 – 449 القاهرة 1328 .

النابلسي" (ت1143 هـ/1732م) من أكثر المدافعين على "الششتري" ومن أكبر الذائدين عن حمى مذهبه، مذهب الوحدة المطلقة والدافعين الشبهات عنه، خاصة وهو المتضلع في علم التصوف، والذي ألف فيه عدة مؤلفات، أهمها: "إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود"(322) و"الفتح الرباني والفيض الرحماني"(323) "ورد المفتري في الطعن على "الششتري"(324) وغيرها، وقد تبنى فيها موقفا إيجابيا من موضوع وحدة الوجود، على الرغم من أنه كان من أشهر المتصوفة السنيين، اقترب فيه من أطروحة الجماعة السبعينية دون أن يبتعد عن روح فكر ابن عربي (325).

و"النابلسي" في مؤلفه الأخير يدافع عن "الششتري" ضد كل الاتهامات الفقهية التي تشكك في عقيدته وتحكم عليه بالزندقة وبالخروج عن الإسلام وبالكفر أحيانا، لما توحي به رموز ولغة بعض قصائده، وخاصة الخمرية منها، من معان مسيحية : كالدير، والرهبان، والقساوسة، والزنانير، والشمامسة الذين يرتلون الترانيم الدينية بالصلبان، وغير ذلك من كنائس وتماثيل وتصاوير تمثل المسيح وأمه العذراء، وهو يقرن بينها وبين رموز الخمر التي كانت منذ القدم عند المتصوفة رمزا(326) للعزة الإلهية الفياضة(327).

ومن جملة ما دافع به، ذهابه إلى أن "الششتري" لم يكن نصرانيا على دين عيسى، بل كان محمديا من مشرب عيسوي. ومن حججه على ذلك قوله : **"لا شك أنّا معاشر المسلمين نحن الأولى والأحق بجماعة الأنبياء والمرسلين دون انتساب غيرنا إليهم من جميع طوائف الكافرين. قال تعالى : ﴿ إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا﴾. ففي الأولياء آدمي محمدي، ونوحي محمدي، وادريسي محمدي، وإبراهيمي محمدي، وموسوي محمدي، وعيسوي محمدي، وهكذا إلى آخر الأنباء المذكورين في القرآن"** (328).

---

(322) نشر : خليفة. مجلة المشرق 1953 رقم 3 الصفحات من 317 – 304

(323) نشر : الأب عبده خليفة اليسوعي، مجلة المشرق ص ص 629 – 639 رقم 196004 ونشره كذلك: مترجما إلى الفرنسية عن مخطوط دار الكتب بحماة : الباحثان:

Voir D. et M.Th. Urvoy : les Thèmes crétiens chez ibn Sabiin... PP 105-117. In Studia Islamica 1976.

(324) نشر الأب عبد الخليفة الياسوعي مجلة المشرق ص ص 629 – 639 رقم 4 1960 .

(325) Voir : Les Thèmes crétiens, P 102.

(326) انظر قصيدة الششتري الخمرية الديوان ص ص 59 – 62 والرمز الشعري ص 485 .

(327) رد المفتري ص 629 .

(328) رد المفتري ص 631 .

ومن هنا يرى أنه إذا كان التجلي الإلهي عليه في الحقبة العيسوية المحمدية، فإن لسانه في ذلك لسان سريانيا، أي غير متبين المعنى. والششتري كان من أصحاب هذا المقام، وقد استعمل في نظمه اصطلاحات الإنجيل واتبع المسالك العيسوية الربانية وهو من ملة محمد، أي محمدي عيسوي : **"والششتري رضي الله عنه كان ربانيا مسلما محمديا عيسويا والمسلمون أولى بعيسى ابن مريم من النصارى لأنهم كافرون بما كان عليه من الحق، وإن جهلوا وعاندوا والمسلمون مؤمنون به وبما جاء به من الحق وسينزل في آخر الزمان يقاتلهم على ملتنا هذه ويلتزمهم بها ويكذبهم ..."**(329).

كما يعتبر المؤرخ "أبو العباس الغبريني" (ت 714) من الذين ناصروا "الششتري"، حيث يقول عنه : "الشيخ الفقيه، الصوفي الصالح العابد الأديب المتجرد، من الطلبة المحصلين، ومن الفقراء المنقطعين. له معرفة بالحكمة ومعرفة بطريقة الصالحين الصوفية، وله تقدم في علم النظم والنثر على طريق التحقيق، وشعره في غاية الانطباع والملاحة، وتواشيحه ومقفياته ونظمه الهزلي الزجلي في غاية الحسن. وكان أكثر الطلبة يرحجونه على شيخه أبي محمد بن سبعين"(330).

أما مكانة "الششتري" عند الشاذلية بمصر فقد كانت عظيمة، فقد قبلوا كثيرا من أشعاره وتغنوا بها في حضراتهم واحتضنوها لبساطتها وبراءة مظهرها ، كما ورثوا رباطا كان له بدمياط(331). ومن أشهر من ناصر "الششتري" :

– "**ابن عباد الرندي**" (ت 792هـ/1390م)،(332) الذي كان حسن العقيدة بابن سبعين وتلميذه "الششتري"، فهو لم ينكر عليهما كما أنكر على غيرهما من صوفية وحدة الوجود، غير أنه كان ينصح تلامذته بعدم قراءة مؤلفات ابن سبعين وذلك لصعوبة أسلوبه وتعقده، وشبهه بأسلوب أصحـاب الكمياء، الذي يخرج منه القارئ

---

(329) رد المفتري ص 631.

(330) عنوان الدراية ص 239 .

(331) مقال : أبو الحسن الششتري ص 144.

(332) انظر عن حياته ومؤلفاته :

- M. A. Palacios : Un précursor hispano :
- Musulman. Al Andalus 1993 Vol I pp 7 - 79
- P. Nwia, SJ : Ibn Abbad de Ronda. R.E.I.L.O. pp. XW-LX

و د. التفتزاني، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ص 6 سنة 1958 ص ص 220 – 257 .

"صفر اليدين" أو "بخفي حنين"[333]. بينما كان يحثهم على قراءة أشعار "الششتري" أزجالا وموشحات، حيث يقول في ذلك : "وكلام "الششتري" عندي أقرب مأخذا من كلام ابن سبعين، وأما أزجاله ففيها حلاوة وعليها طلاوة"[334].

– "الشيخ أحمد زروق الفاسي الحسني" (ت 899 هـ)[335]، والذي سار مسار الرندي في عدم الإنكار على "ابن سبعين" و"الششتري" وغيرهما ولكنه حذر من بعض مؤلفاتهما وخاصة "البد" لابن سبعين و "المقاليد" وبعض القصائد للششتري. حيث يقول : "التوقف في محل الاشتباه، كعدمه فيما تبين وجهه، من خير أو شر، ومبنى الطريق على ترجمة الظن الحسن، عند موجبه، وإذا ظهر معارض.

حتى قال ابن فورك رحمه الله : الغلط في إدخال ألف كافر بشبهة إسلامه، ولا الغلط في إخراج مؤمن واحد بشبهة ظهرت منه، (...).

فمن ثم اختلف في جماعة من الصوفية، "كابن الفارض"، وابن حلا (ابن أحلا) و"العفيف التلمساني"، و"ابن ذي سكن"، و"أبي إسحاق التجيبي"، و"الششتري"، و"ابن سبعين والحاتمي"، وغيرهم.

وقد سئل شيخنا "أبو عبد الله القوري"، وأنا أسمع، فقيل له : ما تقول في "ابن عربي" ؟ (والسؤال هنا يمكن أن يعمم على باقي صوفية وحدة الوجود المذكورة أسماؤهم أعلاه).

فقال : أعرف بكل فن، من أهل كل فن.

قيل له : ما سألناك عن هذا ؟

قال : اختلف فيه من الكفر إلى القطبانية.

قيل له : فما ترجح؟ قال : التسليم.

قلت : لأن في التكفير خطرا، وتعظيمه ربما عاد على صاحبه من جهة إتباع السامع لمبهماته وموهماته، والله أعلم"[336].

---

(333) انظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 163.

(334) ابن عباد الرندي : الرسائل الكبرى، فاس 1320 هـ ص 198 و Paul Nwia P.LVIII

(335) انظر ترجمته الكاملة بالبستان، لابن مريم، الجزائر 1908م.

(336) زروق : قواعد التصوف الطبعة الأولى بيروت 1992 القاعدة 85 ص 65 – 66 وقد أورد هذا الموقف كذلك ابن مخلوف عند ما قال : "قال الشيخ زروق : رمى جماعة بالقول بالحلول والظهور مع أنه كفر كالحلاج والعفيف التلمساني والششتري وابن عربي وابن الفارض =

ويظهر موقف زروق بشكل أوضح من الصوفية المتفلسفين ومنهم الششتري وابن سبعين، في التنبيه مما قد تؤدي إليه مطالعة كتاباتهم الموهمة الغامضة من شبهات، حيث يقول : **"حذر الناصحون من تلبيس ابن الجوزي، وفتوحات الحاتمي، بل كل كتبه أو جلها، كابن سبعين، وابن الفارض، وابن حلا، (ابن أحلا) وابن دو سكين، والعفيف التلمساني، والأيكي العجمي، والأسود الأقطع، وأبي إسحاق التجيبي والششتري (...) فلزم الحذر من شوارد الغلط، لا تجنب الحملة، ومعاداة العلم. ولا يتم ذلك إلا بثلاث : قريحة صادقة، وفطرة سليمة، وأخذ ما بان وجهه، وتسليم ماعداه، وإلا هلك النظر فيه، باعتراض على أهله، وأخذ الشيء على غير وجهه"**(337).

إذن موقف "زروق" من "الششتري" وغيره، هو حسن الظن به وعدم تكفيره لشبهة ظهرت عليه من خلال ما أبهم من كلامه، وأحسن حل عنده، أخذ ما هو واضح في تصوفه والتسليم بما غمض منه، وعز عن الفهم. ولعل القواعد الثلاث التي وضعها، في قوله السالف الذكر : "قريحة صادقة وفطرة سليمة، وأخذ ما بان وجهه، وتسليم ماعداه". هي القواعد التي طبقها في شرحه لقصيدة "الششتري" الشهيرة "بالنونية أو بالشرق والغرب"، والذي حاول فيه ألا ينكر عليه مواجده وأذواقه وحاول أن يحلل قصيدته المذكورة، والتي هي في حقيقتها مفعمة بالآراء الصوفية المغرقة في بحر الوحدة المطلقة، من منظور سني معتدل، على الطريقة الشاذلية، معتمدا في ذلك قصائد أخرى أنتجها "الششتري" في آخر مرحلة من مراحل حياته الروحية، عندما كان بمصر، لما استقل بطريقته عن الطريقة السبعينية، وقد اتسمت باعتدال آرائها وقربها أكثر من التصوف السني(338). فجاء موقفه منه إيجابيا، حيث يصفه بقوله : **"الشيخ العارف أحد الصوفية من أبناء الملوك ثم صار من سادات الصوفية، كان يقرأ عليه القرآن والسنن، عارف بالحديث، وأما علم الأسرار والأنوار والحكم والأذواق فحاز فيه قصب السبق وكتبه دائرة على تحقيق العلم ..."**(339).

= وابن سبعين وآخرين، والضن فيهم البراءة مما رموا به. ولكن ضاقت عليهم العبارة عن حقائق تصريح العلم فأدت بظاهرها ما يتوهم أنهم برآء ..." انظر كتاب "شجرة النور الزكية" ص 196 ترجمة 664.

(337) نفس المرجع السابق، القاعدة 207 ص 155 – 156.

(338) انظر : شرح النونية لزروق، مكتبة الأسكوريال بإسبانيا رقم 40186.

(339) أورد هذا القول بنيل الابتهاج على هامش الديباج، لابن فرحون ص 202.

وأخيرا وليس آخرا نجد من الذين دافعوا عن مذهب "الششتري" الصوفي "**أحمد بن عجيبة الحسني**" (ت 1224 هـ/1809م) ويتجلى ذلك في شرحه لبعض مقطعات "الششتري" الصوفية [340] وعلى رأسها، شرح القصيدة النونية، [341] التي حاول من خلاله تبرئة ذمة "الششتري" من القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود وجعله من الذين ينشدون وحدة الشهود، لا وحدة الوجود[342].

فهو يقول عنه في مقدمة شرحه لقصيدة "صح عندي الخبر"[343] : "**وممن خاض هذا البحر الخطير (ويعني به التصوف، علم الباطن) وتضلع من ماء علمه الغزير، الشيخ الكامل المحقق الواصل تاجر زمانه (...) أبو الحسن سيدي علي بن عبد الله النميري الششتري (...) أخذ رضي الله عنه طريق التجريد فنال غاية التفريد والتقريب (...) وله أشعار وأزجال ومقطعات في غاية النبل**"[344].

ولما كان التصوف في نظر ابن عجيبة هو علم الباطن الذي يستمد فضله من الكتاب والسنة ببذل المهج والأرواح، ولما كان مدار هذا العلم على ترقية اليقين وتحقيق شهود رب العالمين : "بدايته مجاهدة ونهايته مشاهدة"[345]. فإن هدف "الششتري" من الخوض في هذا البحر الزاخر هو وحدة الشهود التي : "تستولي (فيها) الروحانية على البشرية حتى لم يبق لها أثر، ويغيب الأثر ويبقى المؤثر". وهذا ما يبرزه قوله : "**مذ عرفت الإله لم أر غيره * وكذا الغير عندنا ممنوع * من تجمعت ما خشيت افتراقا * وأنا اليوم واصل مجموع**"[346].

إن الوصول إلى الله تعالى حسب ما يرى ابن عجيبة من قول "الششتري" هو عبارة عن تحقق العلم بوحدته وغيبة العبد عن وجوده في معبوده حتى لا يشاهد إلا العظمة في كل الوجود[347].

---

(340) انظر : كتب : معراج التشوف، إلى حقائق التصوف ط 1 تطوان 21982.

(341) وهي مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم 3652–1786د/8 ومخطوطة خزانة عبد الله كنون بطنجة رقم 10420.

(342) انظر مثلا في ذلك شرحه لقصيدة في محبة الله مخطوط الرباط : 1109 – D 869

(343) أنظر القصيدة بالديوان : الزجل 38 ص 165 – 166 .

(344) مخطوط شرح قصيدة صح عندي الخبر، الرباط 1109 – D 869 من الورقة 94 أ إلى 102 ب، ص 94.

(345) نفس المرجع والصفحة .

(346) نفس المرجع ص 96.

(347) شرح النونية ص 19 .

فوصول "الششتري"، من خلال تجربته الباطنية، كما يرى، ليس وصول اتحاد ولا حلول ولا وحدة وجود، بل وحدة شهود، حيث يقول : "**الحمد لله الواحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، قد تنزهت أحديته عن مزاحمة الشركاء والنظراء، وتقدست عظمته عن وصف الخلق والاتحاد**"(348). فابن عجيبة يرى أن صوفية الإسلام وعلى رأسهم "الششتري" لم يقولوا بوحدة الوجود وبالحلول على الحقيقة وإنما قالوا بوحدة الشهود، لأن كل من يدعي الحلول والاتحاد ووحدة والوجود فهو من الكفرة : "**فإن بعض الجهلة أثبتوا السوى وادعوا حلول الإلهية فيه، وهو مذهب النصارى... وبعضهم ادعى وجود السوى لكنه اتخذ وامتزج مع الألوهية وهو كفر صراح ...**"(349).

بعد هذا الذي تقدم، يمكن الآن أن نتفحص قيمة تلك الاعتراضات والاتهامات ونتبين حقيقتها، وكذلك قيمة الآراء والأفكار والحجج التي حاول بها الأنصار والمتفهمون الدفاع عن عقيدة "الششتري"، والبرهنة على سلامتها من أي معتقد يحتسب بدعة وضلالة، وأن نقف على قربها أو بعدها عن حقيقة مذهبه.

يمكن أن نلاحظ منذ البداية أن جل الطاعنين في مذهب "الششتري" وجل المدافعين عنه يجمعون على إثبات أو نفي الاتهامات التالية :

القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود وما يترتب عليها من خروج عن الدين وإسقاط التكاليف، وتكذيب الله ورسوله.

وإن كان في هذه المطاعن ما هو صحيح فإن أكثرها خاطئ، كان هدف المعارضين منها أحد الأمرين، أو هما معا، **الأول** : هو التشنيع على مذهبه والطعن في عقيدته حقدا وحسدا على المكانة التي كانت له، والتقدير الذي كان يحظى به من طرف العامة والخاصة. **والثاني** : هو عدم فهم مقصود كلامه وأخذ أقواله شعرا أو نثرا، على ظاهرها، وكلام الرجل في معظمه إشاري رمزي اصطلاحي، وهم المتشبثون بحرفية النصوص لم يستطيعوا إدراك معناه الباطن والتمييز بين ما هو اتحاد أو حلول أو وحدة وجود، بينما هناك فرق شاسع بين هذه المعتقدات ومفاهيمها(350).

---

(348) شرح النونية ص 19 .

(349) ابن عجيبة شرح تصلية ابن مشيش ص 25، مخطوطة قسم الوثائق بالرباط مجموع رقم 1071 د 3159 ك وعبد المجيد الصغير، التصوف كوعي ص 55 .

(350) انظر في الفصل الأول من القسم الثاني تحليل موسع للعلاقة بين تلك المفاهيم ومميزاتها .

فإذا كان الاتحاد يعني امتزاج ذات الله بذات الصوفي واتصالها به اتصالا تاما، وكان الحلول يعني حلول الله في الإنسان كحلول ماء الورد في الورد، وكان كل منهما ناتجا عن وجد عميق يغمر النفس في حالة الفناء، فإن وحدة الوجود تعني وحدة الحقيقة الوجودية التي هي ليست بتجربة روحية خالصة يعانيها الصوفي كما في الحلول والاتحاد، ولكنها نظرية فلسفية واعية يحاول أصحابها البرهنة عليها بالأدلة والحجج العقلية والنقلية، ويطالبون الغير بتصديقها رغم تأكيدهم على أن العقل وأساليبه عاجزة عن إدراك الحقيقة المطلقة[351]. فإن "الششتري" لم يقل بالحلول ولم يقل بالاتحاد بل كان يحذر مريديه من هذا الاعتقاد الخاطئ، وفي هذا يقول : "**إن شربت إياك اتحاد، وتكون شامة في البلاد، مثل ما كان قبلك بعاد، مثل حلاج وقت صلاب**"[352] فهو من القائلين بالوحدة ونوع خاص من الوحدة هو الوحدة الوجودية المطلقة، التي لا يبقى معها مجال للسوى. وإذا كان ذلك كذلك فإنه يمكن أن ننفي عنه مباشرة التهم الأخرى التي تقول بمروقه عن الدين الإسلامي وغرقه في اعتقاد النصارى، ذلك لأن النصارى حلوليون، يقولون بحلول اللاهوت في الناسوت، بينما أصحاب وحدة الوجود يؤمنون بوحدة الأديان أو الدين الكلي، الذي هو الحقيقة الباطنية لكل الأديان. أما إسقاطه للتكاليف فهذا ما لم يثبت عليه من خلال ترجمات حياته بل كلها وصفته بالزاهد العابد، المرتل للقرآن والحافظ للسنة، بل لقد كان إماما للمريدين، كما أنه حج حجات وكان مؤثرا للتجرد والعبادة[353]. وأما تكذيبه لله ولرسوله، فهذا اتهام فيه شطط وتجن على حقيقة "الششتري" وحقيقة أصحاب الوحدة بشكل إجمالي؛ ذلك لأن الوجود الإلهي في نظرهم هو الحقيقة المطلقة وما سواها وهم، فهو الأول والآخر و "**عين كل ظاهر**"[354] وإليه "**يرجع الأمر كله**"[355] أو هو "**الله فقط**"[356] "**الواحد بلا أحد**"[357]. أما النبوة كما سنرى ذلك في مكانه، وإن لم تكن له نظرية خاصة بها، إلا أنه يذهب فيها مذهب أستاذه "ابن

---

(351) انظر : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص 173 وما بعدها .

(352) الديوان ص 344 – 345.

(353) انظر في ذلك عنوان الدراية ص 239 والإحاطة 41 ص 205 ونفح الطيب ج 2 ص 125.

(354) ابن سبعين : كتاب الألواح ص 129 عن ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 200

(355) سورة هود، الآية 121 .

(356) الديوان ص 182 .

(357) الديوان ص 135 .

سبعين" ويعتبر أن النبوة مرتبة ممنوعة ولا مطمع فيها، مهما بلغ الإنسان من مصافي الكمال والقرب [358]. والنبي عنده هو : "**نور الله الممجد، وبحر الوفا**"[359]، و"**نور النور، صاحب الخاتم**"[360]. غير أن مفهوم الألوهية ومفهوم النبوة مفهومان خاصان يرتبطان بمفهوم الوحدة المطلقة، التي يكون فيها الله حقيقة محايثة وليست حقيقة متعالية، وتكون فيها النبوة أبهى تجل للحقيقة الإلهية، ألا وهي الحقيقة المحمدية.

كما أن المدافعين عن "الششتري" وكذلك المتفهمين لمذهبه لم يصيبوا الحقيقة كاملة عندما نفوا عنه القول بالحلول والاتحاد والوحدة ونسبوا إليه القول بوحدة الشهود، فهو وإن لم يكن من أصحاب الاتحاد والحلول كان من القائلين بوحدة الوجود، دون أن ننفي عنه القول بوحدة الشهود، إلا أن وحدة الشهود التي تظهر من خلال بعض أشعاره ومقطعاته التي تتحدث عن الذوق والوجد وما ينكشف فيه من شهود الوحدة وتجلي الرب للعبد، ما هي إلا تعبير عن حالات سكر وفناء، فإن الغالب عنده ليس وحدة للشهود بالمعني الذوقي الصوفي الخالص كما عند سلفه "ابن العريف" ومعاصره "ابن الفارض"، مثلا، وإنما الوحدة عنده وحدة للوجود بالمعنى الفلسفي النظري، وطريقته في إثباتها ليس الذوق والوجد وما يجري مجراهما من الأحوال الصوفية النفسية المجردة عن التفكير النظري فحسب، بل هو طريق يتعاون فيه الذوق والنظر، وتلتقي عنده الفلسفة بالتصوف في تناسق عجيب معبر عنه بعاطفة جياشة عميقة الأغوار. فإذا ما اطلعت على كتابه "المقاليد الوجودية" وكثير من قصائده، سترى إلى أي مدى يعتمد العقل والمنطق وأساليبه من برهان ودليل ونقد ودحض ومقارنة ومثال في ثوب صوفي رمزي متين، من أجل إثبات الوحدة التي يرومها.

وهكذا يمكن الخلوص إلى أن "الششتري"، مثله مثل كل الذين عاشوا التجربة الروحية الباطنية بصدق، ذاق حالة وحدة الشهود وحياها بصدق في حالة فنائه أثناء سكره، إلا أنه في حالة ثبوته وصحوه كان من المتمذهبين بوحدة الوجود ومن المناضلين من أجل نشرها، إلا أنه لم يقل لا بالحلول ولا بالاتحاد[361].

---

(358) انظر رسائل ابن سبعين : رسالة خطاب الله بلسان نوره ص 215 .

(359) الديوان : ص 417.

(360) الديوان : ص 438 .

(361) سنخصص فصلا كاملا في القسم الثاني من هذه الدراسة نقف فيه على دلالات مفهوم "وحدة الوجود" وتاريخه ومميزاته.

II- أثر "الششتري" ومدرسته من بعده :

رغم أن "الششتري" كان على رأس مدرسة صوفية هامة تتكون من أربع مائة فقير وسالك متجرد، إلا أن التاريخ لم يذكر من تلامذته المباشرين الذين اتبعوا تعاليمه وخدموا المدرسة من بعده، سوى تلميذه : "**أحمد يعقوب بن مبشر**" زاهد باب زويلة، الذي لا نعلم شيئا عن تاريخ حياته ولا عن أهم ما أخذه عن شيخه "الششتري". وكل ما نعلم عنه هو أنه اتخذ من باب زويلة بالقاهرة ملجأ لتعبده وتزهده[362]، عندما خلف شيخه على رأس الجماعة الششترية بعد وفاته. ويذكر "ماسينيون" أن "الششتري" قد قلعه من أبيه بتونس وأخذه ليعيش معه حياة الفقر والتجرد والسياحة، لما توسم فيه من حيوية وشباب ونبوغ [363]. ولعل نعته بالزاهد وانتسابه إلى مدرسة "الششتري" يشير إلى تأثره بالجانب العملي الطرقي من تصوف شيخه الذي كان ينشره في عامة مريديه، أما آراء شيخه الصوفية الفلسفية في وحدة الوجود فكان يلقنها لبعض خاصته تسترا واتقاء لسطوة الفقهاء، خاصة وهو يعلم ما كان شيخه "الششتري" يظهره في آخر حياته بمصر، من اعتدال وقرب من التصوف السني، حتى لا يتعرض لما تعرض له شيخاه "ابن عربي" و"ابن سبعين" من طرف فقهاء مصر[364].

أما "**أبو عثمان بن ليون التجيبي** " (681هـ–750هـ)، فهو من أقرب تلامذة "الششتري" غير المباشرين الذين اهتموا بتصوفه واتبعوا الناحية الأخلاقية السلوكية والعملية منه. وهو ملخص كتاب شيخه، "المسمى بالرسالة العلمية" في رسالة اسماها "**الإنالة العلمية في الرسالة العلمية في طريق المتجردين من الصوفية**".

وقد عرف به "أحمد بابا التابنكتي"[365]، ووصفه بالشيخ الفقيه الجليل والأستاذ المصنف الصالح الزاهد الفاضل، من أَجَلِّ علماء الأندلس وأبرهم تأليفا، له تصانيف في عدة فنون، نظما ونثرا، نحو ثلاثين تأليفا، وذكر أنه من شدة زهده، لم يتزوج قط، ولغزارة علمه واعتدال حاله ونزاهته، استنابه قضاة مدينة ألميرية التي ولد بها وتوفي.

---

(362) Voir : L Massignon : Recherches sur Shushtari ... ibid P 261.

(363) Voir : L . Massignon : La passion de Hallaj édit-Paris 1975 T III P 342 .-

(364) ابن عطاء الله الإسكندري وتصوفه ص 53 – 54.

(365) انظر كتاب نيل الابتهاج على هامش الديباج ص 123 – 124 .

من مؤلفاته : حزبه المسمى "أبراء الديم"، وكذلك "في المواعظ والحكم" بالإضافة إلى تهذيبه لكتاب "الششتري" "الرسالة العلمية" السالفة الذكر، والتي جاء في تقديمه لها ما نصه : "**وبعد فهذه إشارة إلى ما يعتمده الفقراء المتجردون من الصوفية، في طريقهم اقتطفت من رسالة الشيخ الصوفي "أبي الحسن الششتري" رحمه الله، لمن رغب في حفظ طريقهم وليعد من حزبهم الظاهر وفريقهم. وصححت له الأكثر مما تضمنه من الأحاديث النبوية وقربت له ما حوته من الأثر الصوفية (...) على أني لم آخذ من عيون رسالته إلا النواظر ولم أقتطف من حدائق روضاته إلا الأزهار. لكن قيدت ضبط بعض الكلام وفسرت معنى لفظ مبهم وكملت في مواضع بعد تثبت معنى لم يتم ...**".

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أن آراء "الششتري" الصوفية الفلسفية في وحدة الوجود ووحدة المعرفة، ووحدة الفعل الأخلاقي، لم تنقل من بعده، و لم تجد من تلامذته من يبلورها ويغنيها ويطورها بشكل واضح وملموس، كما وجدت من قبل آراء ابن عربي من يشرحها ويحللها وينشرها، وذلك راجع إلى الظروف الزمنية والمكانية القاسية التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي شرقا وغربا خلال هذه الفترة، ومقابل ذلك كان للجانب الفني والجانب العملي السلوكي في تصوفه أثر بالغ، ذاع بعد موته ذيوعا كبيرا، اللهم إذا استثنينا محاولة "عبد الغني النابلسي" متصوف القرن الثاني عشر الهجري، الثامن عشر الميلادي بالشام، الذي حمل على عاتقه الدفاع عن عقيدة وحدة الوجود الصوفية وعن أقطابها ومن بينهم "الششتري".

كما كان له أتباع غير مباشرين كثيرون، اهتموا بطريقته الصوفية وبمنهجه في معالجة قضاياها وأسلوبه في التعبير عنها، موشحا كان أو قصيدا أو زجلا، إلا أنهم ما بلغوا ما وصله من مكانة صوفية عرفانية ولا فنية شعرية، كما يرى التانبكتي : "**فما أبرقوا ولا أرعدوا، ولا قاموا ولا قعدوا، إلا من قل وندر لأنهم إن أصابوا علما أخطئوا حالا وبالعكس**"(366).

ومن هؤلاء نذكر على سبيل المثال لا الحصر، الشخصيات الصوفية التالية :

– **لسان الدين بن الخطيب** : (ت 776 هـ) اتبعت هذه الشخصية الفكرية الأندلسية الهامة، طريقة "الششتري" في التعبير بالنظم على الآراء الذوقية الصوفية. وقد أشار

(366) نيل الابتهاج ص 202.

إلى ذلك "ابن خلدون"، حيث اعتبر أن لسان الدين : "**أنشد الشعر على طريقة الصوفية، ونحا منحى الششتري منهم**"[367]. ومما يدل على ذلك ويدعمه، أن بعض الباحثين عندما قاموا بمحاولة جمع التراث الشعري للششتري وتصنيفه، لم يستطيعوا التمييز بين بعض موشحاته وأزجاله وبين موشحات وأزجال ابن الخطيب، إلا بعد ممارسة النقد الداخلي عليها ومقارنتها بغيرها من مقطعات "الششتري" الشعرية[368].

-**ابن عباد الرندي** (ت 790 هـ) : وهو متصوف كبير له أهمية خاصة بين متصوفة المغرب ذوي الاتجاه السني المعتدل، يظهر تأثره بآراء "الششتري" خاصة منها الصوفية الزهدية والصوفية السلوكية عامة، في كتابه : "الرسائل الكبري". وسبب توجهه إلى التصوف كما يذكر مترجمو حياته[369] أنه كان يعاني من قلق روحي عظيم لسبب غير معروف، فقصد الصوفية "لوجدان السلامة عندهم"[370]. وقد انتسب ابن عباد إلى الطريقة الشاذلية بعد أن شرح كتاب "حكم ابن عطاء الله الاسكندري". ومع الشاذلية تعرف على الجانب الآخر من تصوف الششتري، أي التصوف المعتدل، في مقطعاته وأشعاره وخاصة منها التي تتعلق بالعشق الإلهي والمحبة الباطنية، والتي دونت من طرف نساخ شاذليين، حيث ظل ابن عباد حتى وفاته متحققا بمقام المحبة،[371] وأنشد الكثير من قصائده على منوال الششتري متأثرا خاصة بخمرياته مثل القصيدة التي مطلعها[372] :

فتحوا باب ديرها فشممنا	**نفحة السكر من فم الشماس**
وسكرنا براهب الدير لما	**هب منها معطر الأنفاس**

والتي استلهمت الرموز والمصطلحات العرفانية الصوفية الخمرية والمسيحية من قصيدته التي مطلعها[373] :

---

(367) المقدمة ص 548 .
(368) د. النشار، مقال أبو الحسن الششتري ص 131 .
(369) سلوة الأنفاس ج 2 ص 129 .
(370) ابن عباد الرندي، التفتزاني، مجلة الأندلس مدريد، مجلدة 6 سنة 1958 ص 240 .
(371) ابن عباد الرندي، التفتزاني، مجلة الأندلس مدريد، مجلد 6 سنة 1958 ص 240.
(372) وردت في شرح النابلسي للديوان ص 159 – 164 عن الرمز الشعري ص 373.
(373) ابن عباد الرندي : الرسائل الكبرى، فاس 1357 هـ ص 197.

تأدب بباب الدير واخلع به العلا وسلم على الرهبان واحطط بهم رحلا

وعظم به القسيس إن شئت حظوة وكبر به الشماس إن شئت أن تعلا

وكان الرندي يوصي صوفية المغرب عامة ومريديه خاصة بقراءة مقطعات "الششتري" والتغني بها، لما تبعثه في النفس من وجد وجذب نحو الله. وكان يعتبر نظم "الششتري" ومقطعاته في التصوف غاية في الإبداع والجمال، مما يبعث فيه شهوة واشتياقا إلى سماعها. حيث يقول : "**وأما مقطعات الششتري وأزجاله فلي فيها شهوة ولي إليها اشتياق. أما تحليتها بالنغمة والصوت الحسن، فلا تسل**"، ولهذا فهو يدعو مريديه إلى تدوينها ما أمكنكم ذلك : "فإن قدرتم أن تقيدوا منها ما وجد تموه فافعلوا ذلك"[374].

– **عبد الغني النابلسي** (ت 1143 هـ) : متصوف سني حنفي مشهور، من سوريا، اهتم بتصوف "الششتري" اهتماما كبيرا، وخاصة بطريقته الرمزية الشعرية في التعبير عن مواجيده الذوقية. وقد كتب رسالة في تحليل وشرح مضامين بعض أشعاره واستجلاء رموزها وهي : "رسالة رد المفتري في الطعن على الششتري"، والتي حاول فيها شرح أبيات من قصيدة الششتري الخمرية[375]، وتأويل معانيها وتلمسه رموزا عرفانية لها، حتى يرد عنه ما اتهم به من طرف الفقهاء، من زندقة وكفر ومروق عن الدين، معتبرا أن الرجل كان يرمز فيما أنشده في وجده إلى قيم أخلاقية وعرفانية سامية[376].

ويمكن اعتبار "النابلسي" من الذين تأثروا بمذهب وحدة الوجود، ومن المدافعين عن القائلين بها، كما سبقت الإشارة، وعلى رأسهم "الششتري". وتعتبر رسالته "إيضاح المقصود في معنى وحدة الوجود" نموذجا لذلك، إذ اعتبر أن : "**مسألة وحدة الوجود قد أكثر العلماء فيها الكلام قديما وحديثا، وردها قوم قاصرون غافلون محجوبون، وقبلها قوم آخرون عارفون محققون**". ويرى أن الذين رفضوا مسألة الوحدة، فعلوا ذلك لعدم فهمهم معناها الحق، وتوهمهم منها المعنى الفاسد، وعندما ردوا عليها فإنما ردوا : "**على ما (فهموه) من المعنى الفاسد لا على هذه المسألة (فهم الذين صوروا) الضلال (وردوه)**". أما المعتقدون لها

---

(374) ابن عباد الرندي : الرسائل الكبرى، فاس 1357 هـ ص 197.

(375) ويتعلق الأمر بالقصيدة 26 من ديوان الششتري ص ص 59 – 60 – 61 – 62 .

(376) Voir : M. Th. Urvoy, Refutation du calonniateur du Shustari P 102

فهم الصوفية المحققون : "أهل الكشف والبصيرة الموصوفون بحسن السيرة وصفاء السريرة" مثل ابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين، و"الششتري"، وأمثالهم. وهم "قائلون بوحدة الوجود (...) وأتباعهم إلى يوم القيامة إن شاء الله"[377].

– **ابن عجيبة الحسيني** (ت 1224 هـ): اهتم هذا المفكر بتصوف "الششتري" وحلل بعض قصائده، وعلق عليها سواء في كتابه"إيقاظ الهمم" أو "الفتوحات الإلهية" أو في بعض مخطوطاته الموجزة في شرح بعض قصائده[378] خاصة تلك التي اهتمت بالحب الإلهي والسلوك الصوفي.

وكما ترك "الششتري" أثرا بالغا في الأوساط الصوفية السنية المعتدلة في الماضي، فإن أثره قد امتد في العصور الحديثة بالعالم الإسلامي، حيث نجد في المغرب الأقصى لا زالت الطرق الصوفية تنشد أزجاله وموشحاته، غافلة عما تحمله من مضامين صوفية فلسفية في وحدة الوجود، وخاصة الطريقة الدرقاوية بطنجة.

وقد ذهب "ماسينيون"[379] إلى أن الصوفية كانت إلى عهده، لا تزال تتغنى بمقطعات الششتري، خاصة في الحضرات والربط الشاذلية سواء بالمغرب أو بتونس أو بمصر، بالإسكندرية، أو بسوريا واليمن، أو حتى في يافا بفلسطين، وتتخذها كإنشاد مهيء للارتقاء الروحي بالسالك، حتى يحصل له الانجذاب ثم الفناء.

كما ذهب إلى أن أثر "الششتري" قد نال المتصوف الفرنسيسكاني الكبير "رمون لول" Roman Lull، الذي شغف بمقطعاته وخاصة تلك التي تثير العاطفة، وتغمر القلب عند نفاذها إليه بالحب الإلهي. وعندما كتب قصيدته "العاشق والمعشوق"، اقتبس من "الششتري" إحدى خرجات موشحاته والتي مطلعها :

أَشْ عَلَيَّ مِنَ النَّاسْ   وَاشْ عَلَى النَّاسْ مَنِّي

qu'est ce que je dois encore aux hommes
est qu'est ce qu'ils me doivent à moi

---

(377) إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود نشر عبده خليفة اليسوعي بمجلة المشرق ص 306 وما بعدها.

(378) مثل شرح النونية، وشرح قصائد أخرى، وهي مخطوطة بقسم الوثائق بالرباط تحت رقم 1107 – D 869 و 1109 – D 869 و 1736/8 و D 1974

(379) Voir Massignon : Recherches sur Shushtari P 252-

وعبر عنها كما يلي :

أَشْحَالْ أَنَا مَا نَهْتَم وَاشْ يَقْدَرْ يقُولْ لِي النَّاسْ

de Combien peu je me souci
Et que peuvent me dire les hommes

وأهم من تأثر بالششتري من الصوفية المحدثين واتبع طريقته في السلوك الذوقي، للتعبير عن مواجده، محمد الحراق (ت 1845م)[380]، الذي يعتبر تلميذا غير زمني "للششتري"، وحيث نجد تشابها كبيرا بين الرجلين في أسلوب ومضمون توشيحاتهما وأزجالهما، وخاصة ما يتعلق بموضوع الحب الإلهي مع فارق هام، وهو أن "الششتري" يتميز عن "الحراق" بقدرته الفائقة على بسط أعوص المعاني الفلسفية الصوفية في عبارات بسيطة ولكنها تمتاز بالعمق[381].

ومن الأمثلة على ذلك التشابه :

قول "الششتري"[382] :

شربنا كأس من نهوى جهارا فهمنا عند رؤيته حيارى
وشاهدنا (بها) الساقي تجلى فصرنا من تجليه سكارى
لبنا الأمن من ساقي الحميا فنادى لا حجاب ولا ستارا
رأينا الكأس في الحانات تجلى ظننا أن في الكاسات نارا

وقول "الحراق" [383] :

أماطت عن محاسنها الخمارا فغادرت بها العقول حيارى
وبثت في صميم القلب شوقا توقد منه كل الجسم نارا
وألقت فيه سرا ثم قالت : أرى اللافشاء منك اليوم عارا
وهل يستطيع كتم السر صب إذا ذكر الحبيب لديه طارا

---

(380) انظر ترجمته الكاملة وبعض من أخباره، بكتاب النور الراق في ترجمة الشيخ محمد الحراق، تطوان 1968 ط 1 وهي مأخوذة من كتاب تاريخ تطوان المجلد 6 تأليف "ذ. محمد داود".

(381) انظر : إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرن 19/18، عبد المجيد الصغير المغرب 1988.

(382) الديوان ص 48.

(383) النور البراق ص 57.

أو قولة "الششتري" :

لا تـــقـــل كـــيـــف كـــان		كـــــون ذلك الأمـــــر
لـــيس يـــحـــويـــه مكـــان		ســـــر ذلـــك الـســـر

وقول الحراق :

لم يـــكـــــن بمكـــــان		وهـــــو كـــــل الأمـــــر
مـــــن رآه عـــيـــــان		لم يـــفـــق مـــن ســـكـــر.

والأمثلة على ذلك التشابه بين الرجلين لا حصر لها فيما أنتجاه من منظومات شعرية، حتى إننا لنجد موشحاتهما وأزجالهما تنشد بدون تمييز في الزوايا بالمغرب الشمالي إلى يومنا هذا.

وهكذا يمكننا القول، أن "الششتري" اثر أثرا كبيرا في الحياة الروحية والذوقية في الماضي والحاضر، لكن ليس من حيث تصوفه الفلسفي المفعم بعبق الوحدة المطلقة وفق النزعة الليسية، لأن هذا الجانب، حورب وأجهضت كل محاولة لنقله واستثمار آرائه والعمل على استمرارها، كما تضافرت جهود مفكري الإسلام الذين ظهروا عقب غياب أربابه، حيث عملوا على نسيان مغامرة الفكر الإسلامي فيه، وكَبْتِهِ في لاشعوره. فأثره كان أعظم وأعم، فيما يخص تصوفه في جانبه الأخلاقي والعملي وما يتطلبه السلوك من محبة وشوق وزهد وفناء وأحكامه.

ولهذا نجد أن حظه في الانتشار بين عامة الناس وخاصتهم وتأثيره في متصوفة كل العصور، قد فاق تأثير شيخه "ابن عربي" وشيخه "ابن سبعين" الذي كان على الخصوص، حظه في الخلود بين الناس ضعيفا جدا.

خاتمة الباب الأول

بعد أن انتهينا من هذا الباب الذي انصب اهتمامنا في فصوله الثلاثة على دراسة حياة "الششتري" التاريخية والفكرية، يتبين لنا أن تكوّن شخصية "الششتري" الصوفية كان نتيجة لتضافر عدة عوامل منها ما هو موضوعي عام، ومنها ما هو ذاتي خاص، مما عمل على إغنائها وطبعها بطابع تلك العوامل، فجاءت متعددة المكونات عميقة الغور، وهذا ما أهلها لأن تستوعب تنوع وثراء ثقافة عصرها، وتوظفها في خدمة قضيتها الأساسية وهي: **إثبات الوجود الواحد، وجود الله ليس إلا، واعتبار أن الله موجود فقط في الإنسان**. وكذلك أهلها بأن تلعب دورا هاما في إتمام نضج التصوف الفلسفي والذهاب به إلى حدوده النهائية.

وقد كان للمراحل التي مرت بها تجربته الباطنية، أهمية بالغة الأثر في تكوينه الصوفي، وطبع حياته الروحية الذوقية بطابع خاص ساهم في بلورة تجربته تلك، فتفاعلت إرادته مع وجدانه فتحقق له تجاوز عالم الحس وعالم العقل، وانفتح على العالم المطلق الذي يذوب فيه أي تعارض بين الذاتي والموضوعي، الجزئي والكلي، المتناهي واللامتناهي.

إن تجربة "الششتري" الصوفية تجربة وجدانية فكرية عميقة، أثرت في مباحثه الذوقية، وكان من نتائجها ذلك الكم الهائل من المقطعات الشعرية من قصائد وموشحات وأزجال صوفية باطنية، وإنتاج خصب من الرسائل والكتب، التي حاول من خلالها بسط أعوص المعاني الصوفية الفلسفية، وأن يبلغ مبتغاه ويحقق ما لم يفلح غيره في تحقيقه، ألا وهو نشر المذهب الصوفي الفلسفي المفعم بوحدة الوجود والعمل على إشاعته بين أفراد المجتمع الإسلامي، وذلك بأسلوب متميز أخاذ.

ولعل هذا ما جعله يتعرض لمضايقة فقهاء عصره، فاتهموه في دينه، لما أدركوا حقيقة مذهبه وخطره على معتقدات العامة، ونفاذه إلى وجدانهم، لترويجه ضمن موشحاته وأزجاله البريئة المظهر (كفر) الحلول والوحدة.

ولهذا نعتبر أن حياة "الششتري" وشخصيته وفكره الصوفي ورحلاته وتاريخه السياسي والاجتماعي وكذلك مؤلفاته، كانت جديرة بالدراسة لما تنطوي عليه من حقائق وأفكار، ولما قدمته من سند قوي كان مساعدا لنا للوقوف على حقيقة مذهبه الصوفي ومكانته بين متصوفة الغرب الإسلامي المتأخرين، ومدى أثره في الحياة الفكرية والصوفية سواء في عصره أو في العصور التي تلت وفاته.

أما فلسفته الصوفية بقضاياها المتشعبة المختلفة، والطابع الذي طبعت به، والمميزات التي تميزت بها، فهذا ما سنوليه اهتمامنا محاولين كشف دقائقه واستجلاء معماه في القسم الثاني من هذا البحث.

الباب الثاني

فلسفة الششتري الصوفية

ويتضمن الفصول التالية :

- تمهيد :
- الفصل الرابع : تصوف "الششتري" الفلسفي ومبحث الوجود في مذهبه
- الفصل الخامس : مبحث المعرفة في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي
- الفصل السادس : مبحث الأخلاق في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي أو الطريقة الششترية
- خلاصة

تمهيد :

سينصرف اهتمامنا في هذا القسم إلى دراسة فلسفة "الششتري" الصوفية التي تمثل لحظة فكرية هامة في المرحلة النهائية من تطور الفكر الصوفي الفلسفي بالغرب الإسلامي.

فإذا كنا في القسم السابق قد بينا أهم الجوانب السياسية والاجتماعية والفكرية التي لعبت أدوارا أساسية وساهمت في بلورة شخصية "الششتري"، وبروز مذهبه الصوفي الفلسفي ومكانته ودوره في اكتمال بناء صرح التصوف الفلسفي في القرن السابع الهجري، وبلوغه درجة عليا من النضج والإشعاع. فإننا هنا سنركز بحثنا على ما تميزت به فلسفة "الششتري" من خصوصيات فكرية ذوقية، ونقف على قضاياها تحليلا ونقدا وتركيبا، محاولين إظهار مدى نضج أفكاره وتناسق مباحثه، وتلاؤم المقدمات التي انطلق منها مذهبه مع النتائج الذوقية الفكرية التي وصل إليها، على الرغم مما يبدو على نسقه الصوفي الفلسفي من تناقض.

ولما كانت أهم فكرة صوفية فلسفية سيطرت على مذهب "الششتري" ولونت كل مباحث نسقه، هي عقيدة وحدة الوجود. فإننا سنحاول في أول هذا القسم القيام بدراسة وتحليل هذه العقيدة محاولين الكشف عن أصولها، ومميزاتها، وأساسها المعرفي والأيديولوجي، ودواعي أخذ الفكر الصوفي بها، وتوضيح الاتجاه الذي أخذ به "الششتري" من بين اتجاهيها.

ثم بعد ذلك نقوم بمقاربة محاور أنظومة فلسفته الصوفية المكونة من ثلاثة مباحث، أطلق عليها مؤرخو الفكر الصوفي من الأقدمين، مذهب الليسية، وهي :

– مبحث الوجود، الذي سنحاول من خلاله الوقوف على حقيقة الوجود عنده، والمفاهيم الأساسية التي يقوم عليها مذهبه، والنتائج التي بلغها.

- مبحث المعرفة، الذي ستتبين من مقاربته، الأساس الذي بنى عليه "الششتري" مذهبه في المعرفة والموضوع الذي يقوم عليه وموقفه من العلم وأدوات تحصيله، وحقيقة المعرفة الحقة عنده، وعلاقة المعرفة بالتجربة الصوفية .

- مبحث الأخلاق، فيه سنقوم بتحديد معالم فلسفة الأخلاق في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي، والوقوف على الأخلاق النظرية والأخلاق العملية عنده، وإبراز العلاقة بين جانبي الأخلاق ضمن مذهبه في وحدة الوجود .

الفصل الرابع
تصوف االششتري الفلسفي
ومبحث الوجود في مذهبه

-I-

التصوف الفلسفي في مذهب الششتري
وعقيدة وحدة الوجود

تعتبر عقيدة وحدة الوجود التي اعتنق "الششتري" مبادئها الأساسية من أهم العقائد التي تبلورت ونضجت كنظرية متناسقة في الوجود وصبغت بألوانها كل المباحث الصوفية الفلسفية في القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي.

*** فما وحدة الوجود هذه ؟ ما أصولها ؟ وما مميزاتها ؟ وما دواعي اخذ الفكر الصوفي المتأخر بها ؟ وأي اتجاه من اتجاهيها أخذ به الششتري ؟**

I- حول مصطلح وحدة الوجود :

مصطلح "وحدة الوجود" Pantheisme من حيث اشتقاقه مركب من كلمتين إغريقيتين Pan وتفيد معنى : "كل" . وثيوس Théos وتعني "الله". أي الله هو الكل، أو أن الله هو كل شئ وكل شئ هو الله . وهذا المفهوم قريب من المصطلح الفرنسي "monisme existantiel" "وحدة الوجود"، والمصطلح الإنجليزي "Unity of existance"، ويقابل المصطلح "Athéisme" = إلحاد، والمصطلح Theisme = تأليه.

ومن حيث الاصطلاح نجد أن "وحدة وجود" في جل القواميس والمعاجم الفلسفية تفيد في الأغلب معنيين :

أ- **المعنى الأول** : "وحدة وجود" : عقيدة دينية أو مذهب فلسفي أو هما معا، يرى أن كل ما هو موجود أوجده الله وأنه موجود في الله ، فلا شئ إلا الله ، وان كل الأشياء الأخرى ليست غير مظاهر خارجية وأحوال لله[1]، وينفي هذا عن الله صفة التعالي عكس عقيدة التوحيد (التأليه Theisme) كما ينفي عنه صفة الخلق بالمعنى التقليدي للخلق، كما أن هذا المذهب يعتبر الله والطبيعة كائنا واحدا، إذ ليس المقصود عنده بوحدة الوجود هو وحدة جوهرين متميزين منطقيا ولكنهما متحدان بحكم الواقع .

ب- **المعنى الثاني** : "وحدة الوجود" ، هي نظرية تؤله الطبيعة وهي التي تقول بأن لا شئ إلا العالم وان الله ليس شيئا آخر غير العالم كله ، والطبيعة أو العالم الذي هو الكل هو المادة التي هي روحية في الآن نفسه ، وقد شاعت هذه الرؤية في المباحث اللأدبية في العصر الحديث كما نشأت من آراء علمية ترمي إلى تفسير التغير أو الثبوت في العالم ورده إلى اصل واحد.

وأول من استعمل هذا المصطلح في تاريخ الفلسفة، هو "فولف" Wolf (ت1754 م) حيث كانت "وحدة الوجود" عنده كمفهوم قريب من "الواحدية Monisme"، والتي عنيت بها المذاهب التوكيدية التي تقول، بأن : جوهر العالم واحد ، مع التمييز بين مذهبين متقابلين : واحد يقول بان هذا الجوهر الواحد، هو الروح، كما يقرر المذهب الروحي أو المثالي - الديني، والآخر، يرى بأن هذا الجوهر الواحد هو المادة، كما يؤكد المذهب المادي.

ونجد المفهوم الأول كما حددناه وكما بين ذلك فولف ممثلا بفيلسوفين غربيين هما: "سبينوزا" و"**هيجل**".

---

(1) انظر NOUVEAU VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE ED. ARMAND COLIN P113
وانظر كذلك حول بعض التحديدات لمفهوم "وحدة الوجود" خريف الفكر اليوناني د. عبد الرحمن بدوي ص 166.

1- باروخ سبنوزا (1677–1632)

– هو من أهم الممثلين للمفهوم الديني والفلسفي المثالي "لوحدة الوجود" ويظهر ذلك جليا من خلال قوله : "**إنني أتصور الله والطبيعة في صورة تختلف تماما عن الصورة التي يصورها، المسيحيون المتأخرون... لأنني أعتقد أن الله هو الأصل وليس الطارئ، وان الله هو السبب لجميع الأشياء ، أقول ، إن كل شئ كامن في الله يحيا ويتحرك في الله**"[2].

هذا القول يعني أن ليس العالم هو الله ، ولا الله هو العالم، وإنما العالم كامن في الله، فالله هو كل شئ.

ومثل هذا الاعتقاد لابد أن ينفي عن الله صفتي التعالي والخلق من عدم، ومن هنا تتحدد عنده العلاقة بين "الله" والموجودات حسب الشروط التالية :

أ – إن ما يمكن للعقل الإلهي تصوره يجب أن ينبع بالضرورة المنطقية من الطبيعة.

ب– إن الله هو السبب المحايث LA CAUSE IMMANANTE لكل شئ ، وهذا يعني أن الجوهر الموجود الوحيد هو الله، وأن كل ما يوجد من الأشياء هي موجودة فيه ولكن دون أن يغيب عن الذهن التمييز بين الله باعتباره فاعلية سببية، والطبيعة بوصفها مخلوقة؛ أي التمييز بين الله باعتباره موجودا بالضرورة أو واجب الوجود أو "الطبيعة الطابعة"، أي الخالقة، و"الطبيعة المطبوعة"، أي المخلوقة[3].

ج – إن وجود كل شئ متناه محتم بسبب متناه آخر وهذا الأخير بدوره محتم بسبب ثالث . وهكذا إلى ما لا نهاية . وعلى هذا فالله باعتباره طبيعة مطبوعة، هو نسق سببي من الأشياء المتناهية يعبر عن ماهية الله بما هو طبيعة طابعة وهو بذلك نسق ضروري وليس جائزا[4].

د– إن الفاعلية السببية لله ليست فاعلية غائية ، فكل شئ ينبع منطقيا من طبيعة الله، ولذلك فكلامنا على الله وكأنه يعمل لتحقيق غرض معين هو أن نفترض أن طبيعته ناقصة، بينما نحن نعرف أن الله كامل ولا يحتاج إلى شئ[5].

---

(2) كتاب تدهور الحضارة الغربية ح 2 تأليف اسوالد اشينفر ترجمة احمد الشيباني ط1 بيروت 1964 ص 22–21.

(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ص 111 دار المعارف ط 5 مصر 1969م.

(4) انظر موسوعة الأخلاق والدين ص 1017.

(5) انظر في ذلك grand dictionnaire encyclopédique la Rouss V. 8p 7784

الله إذن عند اسبنوزا هو الجوهر الذي لا وجود لغيره، فهو : ما هو في ذاته ومتصور بذاته وغير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه. إلا أن لهذا الجوهر، رغم أنه واحد في ذاته، ناحيتان : المادة وتمتاز بالامتداد، والفكر وهو ذو طبيعة روحية. فالله أو الجوهر هو الموجود الأوحد بالضرورة إنه واجب الوجود السرمدي الذي لا يكون ولا يفسد، وإذا وجد في شيء سواه فلن يكون هذا الشيء سوى صفة أو حال له.

2) ولهم فريدريك هيجل (1831–1770 م)(وحدة الوجود في المذهب الجدلي) :

يمكن اعتبار مثالية "هيجل" الجدلية كشكل من أشكال القول بوحدة الوجود فهو وان كان ينفي القول بوحدة الوجود كما تحدد مع "سبينوزا"، إلا انه ينهج طريقا واحديا وسطا بين الثنائية التي تفترضها نظرية التعالي (الدينية) والواحدية المطلقة التي تحققت في نظرية "وحدة الوجود" في فلسفة سبيتوزا ، ذلك أن هيجل حينما يعالج العلاقة بين المتناهي واللامتناهي (الله والعالم) يؤكد باستمرار على وحدتهما التي لا تقبل الجدل، ان المتناهي في لغة هيجل، هو لحظة جوهرية من لحظات اللامتناهي في طبيعة المطلق (الله).

ورغم أن "هيجل" يؤكد على وحدة الحقيقة إلا انه لا ينظر إليها على أنها الوحدة المجردة التي تترتب على وحدة الهوية الخالصة ، بل على أنها وحدة عينية تجسد ذاتها في تعددية الأشياء المتناهية في العالم، هذه الوحدة لا تستلزم تماهي العالم بالله ، لأنها لا تستلزم تجريد الأشياء المتناهية من حقيقتها، إنها فقط تستلزم ألا تكون الأشياء المتناهية هي الحقيقة الأخيرة، إنها حقيقة فقط من ضمن كونها لحظات ضرورية في حياة الله . وهذا يعني أن وحدة الوجود التي يرومها هيجل هي "وحدة ضمن التنوع"[6].

أما المفهوم الثاني لوحدة الوجود فهو ينحو منحى تأليه الطبيعة ويعتبر أن الله مندمج مع العالم ذائب فيه، حيث يتحول مذهب وحدة الوجود مع هذه النظرة إلى كونية شاملة pancosmique وقد ارتبط هذا المعنى بكل الرؤى التي ترى في الطبيعة الوجود الكلي لا غير، ومن الأمثلة على ذلك :

---

(6) انظر في ذلك هيجل أو المثالية المطلقة د."زكريا إبراهيم". القاهرة 1970 خاصة ص ص ما بين 155 و164 ودراسات هيجلية تأليف د.أمام عبد الفتاح أمام القاهرة 1985 ص 300. وكذلك.Dictionnaire encyclopedie quillet : panteisme

1– بعض الفلسفات المادية التي سبقت المادية الجدلية. فرغم أن هذه الفلسفات كانت تنطلق من أن لا وجود إلا للعالم الواقعي المادي. فان منها ما كان يرى أن العالم وحدة، وأنه هو وحده الذي يتصور الوعي وجوده[7].

2 – المادية في العصر الحديث خاصة مع **ديدرو وهولباخ** : حيث يؤكد ديدرو (Diderot) 1713-1784 على الأحادية المادية والتي تزعم بأن المادة حية بذاتها ، وان الأحياء تتطور ابتداء من خلية تحدثها المادة الحية، بحيث "**تحدث الأعضاء الحاجات وتحدث الحاجات الأعضاء**"[8] فالطبيعة أو العالم الذي هو الكل هو المادة التي هي روحه في الآن نفسه.

أما "هو لباخ" (1723–1789) (holbach) فقد قال بوحدة الوجود المادية المطلقة، وذلك عندما ذهب إلى القول بأن المادة هي كل الوجود وأن المادة متحركة بذاتها، وان كل شئ يفسر بالمادة والحركة وانهما أزليتان أبديتان خاضعتان لقوانين ضرورية في خصائصهما[9].

من هذا الذي قدمناه يتبين أن أكثر الباحثين الذين اهتموا بوحدة الوجود، يرون أنها إما أن تنشأ عن اصل ديني أو فلسفي ميتافيزيقي ترد كل شئ إلى الله ، أو تنشأ عن آراء ترمي إلى تفسير الحركة في العالم وترده إلى اصل واحد مادي.

كما يتبين أن وحدة الوجود التي قال بها متصوفة مرحلة النضج في تصوف الغرب الإسلامي، هي من النوع الأول ، غير أن اكثر المعاجم والموسوعات الفلسفية المكتوبة بالفرنسية أو الإنجليزية أو التي اعتمدت عليهما من المعاجم العربية، إن كانت قد اهتمت بنظرية وحدة الوجود وكشفت عن معناها ومبناها سواء في الفكر القديم (الهندي، الصيني، اليوناني) أو في الفكر الحديث (سبينوزا –هيجل ومدرسته) فإنها أغفلت عمدا أو سهوا التطرق إلى مفهوم "وحدة الوجود" في الفكر الفلسفي الصوفي على الرغم من ان الفكر العربي بشقيه الفلسفي والصوفي يملك اكبر وأغنى وانضج تراث في ميدان "وحدة الوجود" كما سيتضح ذلك بعد حين.

---

(7) المادية الدبالكتية، تأليف جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة د. بدر الدين السباعي .. دار الجماهير دمشق دون تاريخ ط 1 ص 120 انظر بالخصوص مناقشة انجلز لمفهومي وحدة الوجود، أو وحدة العالم واثبات خطئهما.

(8) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، مصر 1969 ص 191.

(9) نفس المرجع ص 192.

II- أصل وحدة الوجود :

إن اغلب الباحثين الذين اهتموا بتاريخ المذاهب القائلة "بوحدة الوجود" اعتبروا أن الفكرة ظهرت كآراء جزئية متشتتة وليس كنظرية ناضجة متكاملة، وأول ما نجد هذه الآراء، نجدها في اقدم اثر فلسفي عرفته البشرية ، صادر عن الفكر الهندي القديم، (ويمكن أن يكون قبله في الفكر العربي القديم في سورية ووادي النيل وحضارة ما بين النهرين)[10].

1 - "وحدة الوجود" في الفكر الهندي :

رغم ما يطغى على اللآهوت الهندي من تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء فإننا نرى فيه التوحيد ونزعة الحلول والتناسخ وكذلك وحدة الوجود[11]. ففي الذهنية الهندية نجد أن العلاقة بين الله والعالم ليست علاقة خالق بمخلوق من عدم، وإنما هي علاقة فيض أو صدور يتجلى من خلالها الله في العالم، فالعالم يشتق من الله كما تتشكل الحديدة المحماة في النار إلى آلاف الأشكال، كذلك تصدر الأشياء من الأزلي الأبدي وتعود إليه [12]. وعلى هذا يكون العالم هو "براهمن" (الله) إلا انه في نفس الوقت يختلف عنه ، أي إن الله ليس هو العالم وذلك لاعتبارات تطرحها الذهنية تلك ، ومنها : إن العالم مرتبط بالزمان والمكان في حين أن الله خارج عن إحاطتهما، وإذا كان العالم يتصف بالقسمة والتعدد فان الله واحد ثابت لا يتبعض ولا يتغير[13].

وتظهر هذه الرؤية في وضوح مع الممثل الشرعي للفكر الهندي "سانكارا" (820–788 م) وقد بلغ بفكرة "وحدة الوجود" قمة تطورها في الفكر الهندي، حيث نجده يعرف الله بالوجود، ويوحد بين العالم و"براهمان"، محاولا حل ذلك التناقض الذي طبع الذهنية الهندية قبله، والتي وإن كانت تقول بالوحدة فإنها تجعل منها وحدة خاصة، فهو هو (الله هو العالم)، إلا ان هو ليس هو (أي أن العالم كثرة والله

---

(10) انظر في ذلك بول ماسون واورسيل : الفلسفة في الشرق ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ص 60 دار المعارف القاهرة 1945.

(11) انظر في ذلك كتاب : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل او مرذولة ، "البيروني" حيث افاض في دقة وصف الفلسفة الدينية الهندية خاصة ص ص 32–27–24–16 عالم الكتب ط 2 1983.

(12) أضواء على التصوف د. طلعت غنام القاهرة دون تاريخ ص 108.

(13) "وحدة الوجود" في الفكر العربي –الله الإنسان العالم –محمد راشد اتحاد كتاب العرب 1985 ص 61.

وحدة) "فسانكارا" يعتبر التعدد –الذي يقف دون الوحدة المطلقة– ليس إلا وهما ينخدع به الناس وان الموجودات برمتها تشكل وحدة لا انفصام لها، ولهذا فهو يضفي على العالم صفة الألوهية ويدعو إلى تقديسه [14]. ولكن دون أن يعتبر العالم حقيقة مطلقة، على اعتبار أن الله هو المطلق، وذلك لان العالم لا يوجد بذاته وإنما يعتمد في وجوده على الله، وهنا يكمن موطن الاختلاف بينهما كما يكمن سبب تعالى الله عن العالم. وقد كتب حكماء الهنود "اليوجيون" (نسبة إلى السلوك والأخلاق اليوجيه) في تعالي الله عن العالم، ان براهمان (الله) خاطب التلميذ اليوجي "ارجونا" قائلا : **"اسمع يا ارجونا، كيف انك، عندما تمارس اليوجا وتتعلق بي وتعتبرني ملجأك الوحيد ، تعرفني تماما ...لا يوجد ما هو أعلى مني يا ارجونا ، كل شئ يلتصق بي، أنا الذوق في المياه ، أنا النور في القمر والشمس ... أنا الصوت في الأثير والرجولة في الرجال...أنا الشذى النقي في الأرض واللمعان في النار ...أنا الحياة في كل الموجودات والتقشف في المتقشفين . اعرفني يا ارجونا، اعرف أنني البذرة لكل الموجودات، وأنا ذكاء الذكي وعظمة العظيم أنا قوة القوي، أنا الفارغ من الرغبة والانفعال، أنا الرغبة في الكائنات ... ومهما تنوعت حالات الكائنات ، فاعلم أنها تنبثق مني، أنا لست فيها، لكن هي في"** [15].

2– وحدة الوجود في الفكر الصيني :

إن العقل الصيني فيما أنتجه من أفكار وعقائد كان بعيدا عن آراء ما وراء الطبيعة لفرط اهتمامه بما هو عملي وله علاقة بالحياة المعيشة .

واهم آراء وحدة الوجود في الفكر الصيني يمكن إرجاعها إلى كتاب "جنج" أو "التغيرات" الذي جمعه الحكيم "دون انج"، وهو الإمبراطور مؤسس أسرة "تشو" التي حكمت ما بين (1150 و 49 قبل الميلاد) . يُعتبر هذا المؤلف من الوثائق الفلسفية النادرة التي خاضت في ميتافيزيقا الوجود، إذ يقوم على فكرة جوهرية مفادها، أن الظواهر الكونية جوهر مكون من عاملين : سلبي وإيجابي ، فالسلبية يطلق عليها "الين" والإيجابية "اليانج"، فالين واليانج جانبان على أساسهما يكون الوجود ولهذا يعتبران متكاملين لا متناقضين .

---

(14) وحدة الوجود في الفكر العربي محمد راشد نفس المعطيات السابقة ص 87 كذلك عالم الفكر ج 6 عدد 11 1975 سانكارا وحدة الوجود ص ص 93–92–91.

(15) الفكر الفلسفي الهندي تأليف د. سرفيالي رادكرشنان ود. شارلز مور ترجمة . ترجمة ذ. ندرة البازجي ط 1 دمشق 1967 ص ص 190–189.

وعن تكون العالم يرى المذهب التاوي[16] حسب ما يحدثنا به الحكيم "لاوتسي": "**إن التاو قد انتج الواحد ، والواحد انجب الثنائية، وتطورت الثنائية إلى التثليث، وانبعث عن التثليث الآلاف المؤلفة من الأشياء ، وتضع الأشياء جميعا بين طياتها "الين" وتشتمل على "اليانغ" (وبفضلهما) يتوافر للأشياء التناسق والانسجام..**"[17].

من هذا القول يتضح أن العالم في الفكر الصيني لم يتكون من عنصرين متناقضين وإنما تكون من جوهر واحد مكون من عاملين سلبي وإيجابي (الين واليانغ) ، يتمم أحدهما الآخر ويكمله ويتحقق التناسق داخل الكون، إلى حد يمكن معه أن يتحول "الين" إلى "اليانغ" والعكس ممكن كذلك. هذا يفيد ضرورة القول بالوحدة الكونية (وحدة الوجود) ونفي الثنائية عنهما[18].

ولكي نتفهم هذا التصور بشكل أوضح نعتمد رأي "لاوتسي" كما أورده "ويل ديورنت" [19] والذي يحدد لنا المعالم الأساسية لوحدة الوجود التاوية ؛ ذلك أن "التاو"، "الله الكائن الأول الأعظم، هو الكل بالكل يحتوي الأجزاء ويحتضنها "**فالحياة في تناغمها ...ليست إلا جزءا من تناغم الكون فيه... تتوحد جميع القوانين الطبيعية ...وفيه تجد كل الصور الطبيعية على اختلاف انواعها مكانها الصحيح ، وتجتمع كل المظاهر التي تبدو للعين مختلفة متناقضة. وهو الحقيقة المطلقة...**"[20].

إلا أن هذه الوحدة على ما تمتاز به من كلية وشمولية فهي وكسابقتها الهندية تنتهي إلى وضع قيود وشروط للوحدة، فالله هو الوجود كله، ولكنه في نفس الوقت متعال عليه : فهو هي، لا هي هو، فالله هو الوجود كله، لكن الوجود ليس الله وإن كان يرمز إليه باعتباره قبسا منه [21].

---

(16) نسبة إلى التاو وهي تعني الطريق أو السبيل أو النهج .

(17) انظر في ذلك كتاب حكمة الصين الجزء الأول تأليف محمد فؤاد شبل ط 1 القاهرة دون تاريخ ص ص 62–5 –1 وتراث الإنسانية ج 8 ص 593–601.

(18) محمد راشد نفس المرجع ص 75.

(19) انظر في ذلك كتابه قصة الحضارة ج 4 ترجمة محمد بدران القاهرة 1966 ص ص 23 إلى 34.

(20) نفس المرجع ص 34.

(21) محمد راشد نفس المرجع ص 79–محمد رات نفس المرجع ص 79.

وهكذا نجد أن الفكر الصيني رغم اعتقاده بالوحدة الوجودية بين الله والعالم فانه يجعل مع ذلك تمايزا بينهما؛ "فالتاو" اللامرئي لامتناه خالد وهو المعين الذي لا ينقطع للوجود، انه اللامرئي الذي يسري في الكون المتناهي، كما يجعل من الإنسان "المدرك"، أي الذي يستطيع إدراك وضعه الخاص في صميم "التاو" إنسانا كاملا يحي في طمأنينة وسعادة روحية متصلة.

3- وحدة الوجود في الفكر اليوناني :

على الرغم من أن الفكر الإغريقي قد غرق حتى أم رأسه بالآلهة، فانه في مساره المتطور – وخاصة بعد تنسيقه وتنظيره لما ترسب عنده من أفكار عملية ومعتقدات وتصورات، لحضارات ما بين النهرين ووادي النيل –عرف ملامح من معتقد وحدة الوجود .

فهذه "النحلة الارفية" كانت ترى في "زيوس" الإله الواحد الها في كل شئ وهو في كل مكان ، لذا آمنت بان الهدف الجوهري للإنسان يتمركز على محور الحقيقة الروحية ولا يستهدف التلاشي البسيط في اللانهائية الإلهية[22].

كما أن المدرسة الطبيعية الايونية كانت هي الأخرى تذهب مذهب وحدة الوجود في تفسير الكون حيث أنها انطلقت من مبادئ دينية أدت إلى ميلاد ثمرات فلسفية عرفت تطورها مع الفيثاغورية في نظرية العدد.

فطاليس مثلا يرى "**ان كل شئ واحد**"[23] وهذا يعني إرجاع الأشياء جميعا إلى مبدأ واحد، وهذا المبدأ الواحد مبدأ صادر عن التأمل الميتافيزيقي للوجود وليس عن المشاهدة الحسية ، كما أن طاليس كان يقول بان الأشياء حية لا على اعتبار أن الروح منفصل عن شئ اسمه المادة وحال بها، بل على اعتبار أن الروح هي المادة نفسها[24].

كما أن كلا من "اناكسمندريس و"انكسيمنس" و"دوجانس الابولوني" من نفس المدرسة، قد ذهبوا في إرجاع الوجود إلى مبدء واحد، هو الأساسي والمنشأ والأصل،

(22) وحدة الوجود في الفكر العربي نفس المرجع ص 86.
(23) "تمتشه" الفلسفة في العصر التراجيدي ح 1 ليتسيك 1925 ص 15 عن كتاب ربيع الفكر اليوناني تأليف "عبد الرحمن بدوي" ط 5 بيروت 1979 ص95.
(24) عبد الرحمن بدوي نفس المرجع ص 96.

لله والإنسان والعالم[25]. "فديوجانس" يرى أن المبدأ الأول مبدأ روحي له القدرة على النفوذ في جميع أجزاء الكون متحرك باستمرار، وينسب إليه خمس صفات هي : **أولا** : الأزلية والأبدية ؛ **ثانيا** : الحياة، **ثالثا** : العلم، **رابعا** : القدرة ، **خامسا** : العظم، وهذه الصفات تجعل منه المبدأ الأول الذي تنشأ عنه جميع الأشياء[26].

ويبقى أهم من حاول تفسير الوجود تفسيرا واحديا في العالم اليوناني هي المدرسة الرواقية، حيث كانت رؤاها واستشرافاتها اكثر وضوحا من آراء أسلافها.

والرواقيون على الرغم من انهم كانوا مشغولين بالعمل قبل النظر ، فان توجههم إلى تأمل الكون (زينون مثلا) لم يكن لمجرد الرغبة في الاستطلاع أو للتلذذ الفكري، بل اكثر من ذلك كانت مباحثهم الطبيعية "لدعوة الناس إلى الاعتقاد والاطمئنان إلى عالم جميع ما فيه من قوى مؤثرة فعالة هي قوى عاقلة أو خاضعة للعقل"[27]. أي إن الرواقية تحث على تفسير الوجود بمبدئيين : فاعل ومنفعل، المبدأ المنفعل هو المادة (كهيولى) والمبدأ الفاعل والإلهي هو العقل (كصورة) ، الذي يحرك المادة ويجعلها تنتقل من الوجود الهيولاني إلى الوجود الفعلي بظهور الأشياء جميعا بإعطائها صورها[28].

وخلافا لما ترسخ مع المدرسة الأرسطية، مع أرسطو وأتباعه من المشائين ، ذهب الرواقيون إلى القول بأن الفاعل والمنفعل مبدآن لا ينفصلان في تكوين الوجود، بل يكونان وجودا واحدا.

وتظهر هذه النظرة الواحدية في فهم الوجود، في العلاقة القائمة بين الله والعالم عند "الرواقيين" ؛ فالعقل الفاعل الذي أبدع الأشياء جميعا هو الله خالق العالم والذي هو في نفس الوقت جوهره وحقيقته، على اعتبار، أن العقل (الله) ليس هو المصدر الذي تبدع عنه الموجودات فحسب بل إنه أيضا الجوهر الماثل في كل مكان أو على حد تعبيرهم : "**ان العالم هو جوهر الله**"[29] فالله والطبيعة اثنان يدلان على

---

(25) ربيع الفكر اليوناني نفس المعطيات السابقة ص 98 وما بعدها .

(26) نفس المرجع ص 104.

(27) انظر في ذلك Bevan, stoiciens et sciptiques p 33.34 و الفلسفة الرواقية د. عثمان امين القاهرة 1971 ط 2 ص 150.

(28) انظر Diogène laerce IVII p 139-134 د. عثمان امين نفس المرجع ص 151.

(29) انظر الفلسفة الرواقية ص 145—166 وDiogène laerce III

حقيقة واحدة. ولهذا يعتبر الرواقيون تعدد الإلهة التي يدين بها الشعب ما هي إلا أسماء مختلفة تطلق على الله بحسب الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته ... باعتباره القوة المبثوثة خلال العالم كله والمحركة لكل جزء من أجزائه[30].

4- فكرة وحدة الوجود عند الأفلاطونية المحدثة[31]

يقرر أفلوطين أن الوجود موحد في خالقه، والله الخير المطلق أراد أن يبدع فكان أن أفاض عنه العقل، فاض كما يفيض النور من الشمس، والعقل بدوره فاض عنه ما يعرف بنفس العالم، كذلك يكون الوجود مثلثا بالله الواحد، والعقل والنفس، وسميت نظرية أفلوطين بالفيض أيضا نظرا لكونه اعتبر التثليث ناتجا عن الفيض.

وتتجلى مظاهر فكرة وحدة الوجود في فلسفة أفلوطين التوفيقية من تصوره للوجود، فالوجود كله، ابتداء من الأول (الله) حتى الأشياء، يكون وحدة تامة، تسير على أساس تصاعدي من الأعلى، عالم العقل والمعقولات وعالم الأسفل عالم المادة والمحسوسات : **"فالوجود المحسوس خاضع ومشتق وصادر عن وجود معقول وان ماعدا الأول فهو عرض وليس بجوهر، فالله إذن هو الجوهر المتعالي الذي عنه تفيض الموجودات المتكثرة دون أن يفقد تعاليه ووحدته"**[32].

من خلال الجولة التي قمنا بها حول فكرة وحدة الوجود كما عرفتها الحضارات الفكرية القديمة السابقة عن الحضارة العربية الإسلامية ، يمكن القول : إن كل الذين اعتنقوا عقيدة وحدة الوجود سواء في ثوبها الديني المثالي أو المادي الإلحادي، لم يستطيعوا أن يبلغوا بها نضجها، ولهذا لم تصل هذه النظرية إلى الرؤية الواضحة والنظرة الشمولية التي يشكل الله والإنسان والعالم الإطار العام لها. بل إن آراءهم حولها كانت عبارة عن آراء جزئية مشتتة وفي كثير من الأحيان عبارة عن طريقة فردية في الإحساس لا تقوم على أسس منطقية محكمة، وحتى عند بعض المذاهب

---

(30) نفس المرجع ص 180 Ibid P 147

(31) الأفلاطونية المحدثة هي نفسها المدرسية الإشراقية الإسكندرانية ، وسبب تسميتها بالاشراقية وبالافلاطونية الجديدة هو أن أهم الذين ساهموا في إنشاء هذا المذهب الفكري هو أفلوطين (270-204) أحد المتفلسفة الذين أوقفوا عملهم على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وبين الدين المسيحي فكانت النظرة الاشراقية.

(32) "خريف الفكر اليوناني" د. عبد الرحمن بدوي" ط 5- 1979 بيروت ص 132-133.

الفلسفية التي اهتمت بالوجود أو بالأحرى النظرة الواحدية للوجود، فإنها لم ترق إلى مستوى النظرة الشمولية لوحدة الوجود في تفسير مختلف الجوانب المتصلة بالوجود عامة، والوجود الإنساني خاصة، حسب منظور خاص ومتميز .

وكمثال على ذلك، وحدة الوجود في الفكر الفيضي الأفلوطيني التي لا يمكن اعتبارها وحدة تامة، كما ستتحدد في المذاهب الفكرية اللاحقة، خاصة منها الصوفية بالغرب الإسلامي وبعدها المذاهب الفكرية الغربية وبالضبط مع سبينوزا وهيجل.

فافلوطين رغم تأكيده بان العالم المتكثر المتعدد صادر عن الله ولا يقوم إلا به، أي لا يقوم إلا بقوته، فانه لا يجزم بأنها هي هو، ولهذا كانت وحدة الوجود عنده ذات حد واحد، وذلك لقوله بأن : الكثرة في الواحد دون قوله بأن الواحد في الكثرة وهذا مخالفة لفكرة "وحدة الوجود" فـــي معناها العام والقائلة بالوحدة الشاملة، أي الواحد في الكثرة والكثرة في الواحد[33].

إذن يمكن القول أن فكرة "وحدة الوجود" لم تنضح بشكل واضح ومتبلور، إلا ضمن الفكر العربي الإسلامي مع أقطابه من الصوفية المتفلسفين أمثال "ابن عربي" و"ابن سبعين" و"الششتري".

وبالمناسبة فإن "وحدة الوجود" التي رامها متصوفة الغرب الإسلامي عامة والششتري خاصة هي من النوع الديني المثالي ، وهي عقيدة قامت عليها مذاهبهم في فهم الوجود وإعداد النفس لمعرفته وفق المنظور التالي: الله هو الوجود من حيث هو كلي لا يقوم بشيء، وهذا الوجود هو الذي يفيض بالكائنات المشخصة كما يفيض البحر من تحت أمواجه[34].

III- دواعي أخذ مفكري الغرب الإسلامي بوحدة الوجود عامة والششتري خاصة :

إن أخذ مفكري الإسلام متفلسفة ومتصوفة ومن ضمنهم "الششتري"، بعقيدة وحدة الوجود، كان الهدف منه سد تلك الهوة القائمة بين الإله والإنسان، حيث إن محاولات المفكرين الإسلاميين عامة، لم تعمل إلا على تعميق تلك الهوة،

(33) "عند عبد الرحمن بدوي" ، خريف الفكر اليوناني نفس المعطيات ص 133.
(34) انظر حول تلك الفكرة "صدر الدين القونوي" دائرة المعارف الاسلامية مجلد 5 ص 271.

فالمتكلمون والفلاسفة مثلا كانوا يردون الوجود وجودين : واجب الوجود (الله) وممكن الوجود (العالم)، فواجب الوجود ما كان وجوده لذاته، وممكن الوجود ما وجد لسبب، الأول أبدي والثاني مُحدث فان. ومثل هذه النظرة تكرس القول بإثنينية الوجود، الخالق المتعالي والمخلوق الذي هو دون تلك المرتبة، المخلوق من لا شيء[35]. ولهذا نجد أن معتنقي "وحدة الوجود" وخاصة المتصوفة منهم ، قد جندوا كل طاقاتهم الفكرية والروحية ووظفوا كل معارفهم الفلسفية والدينية من اجل تجاوز (سلبيات) العلاقة بين الحق والخلق ، التي كرسها الفهم الرسمي للدين [36]. فكانت محاولاتهم وعلى رأسها محاولة "الششتري" منصبة على أنسنة تلك العلاقة بغاية إبراز الإنسان كعنصر فعال ، ليس فقط في العالم المادي وإنما أيضا في العالم الإلهي. ولهذا سنجد كما يؤكد على ذلك أحد الباحثين [37] : ان فلسفة "وحدة الوجود" و"نظرية الفيض" قد احتلتا مكانا بارزا في الحياة الفكرية العربية الإسلامية.

إن القول بوحدة الوجود كنظرية ناضجة في الوجود إذن ، جاءت كرد فعل ضد فكرة الفصل المطلق بين الله والإنسان النافية لأية علاقة بينهما والمكرسة للقول بالإله المتعالي على العالم والإنسان ، فالله هو الذي يحيط بالإنسان والعالم ، بينما الإنسان لا يمكنه الاتحاد معه أو الإحاطة به [38].

لقد كانت مهمة متصوفة الغرب الإسلامي في إطار تحدي النظرة (السُّنيَّة الضيقة) للتوحيد، تكمن في إحلال الإله المحايث محل الإله المتعالي، ليتم الوصل التام بين الأعلى والأسفل بين الظاهر والباطن بين الحق والخلق، فيصبح الوجود واحدا وتكون الإحاطة كاملة، الوجود الله والله الوجود، كما تصبح هذه القضية

---

(35) راجع احمد أمين ظهر الإسلام ج .4 ص 162–161 ط 1 بيروت 1969.

(36) اعتمدوا في ذلك نظريات كثيرة كالفيض (الافلاطونية) ونظرية الكلمة (او ريجين) والواحد المطلق "برقليس" والجوهر والعرض (الأشاعرة) والمادة الروحية الإلهية التي تجمع بين الحق والخلق "امباذوقليس المنحول". كما وظفوا الكثير من الآيات القرآنية لينطقوها مذهبهم أو يؤولوها تأويلا كثيرا ما يصرفها إن ظاهرها إلى وجوه لا تحتملها ؛ مثل قوله تعالى في الآية 29 من سورة الاعراف والآية 42 من سورة النجم والآية 79 من سورة النساء والآية 18 من سورة آل عمران، كما كانوا يعمدون إلى تأويل بعض الأحاديث يجعلونها أساسا لمذهبهم في تفسير الوجود مثل "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني" او "اول ما خلق الله العقل..."

(37) د. طيب تيزيني مشروع رؤية جديدة ط 1 دمشق 1971 ص 204.

(38) د. طيب تيزيني مشروع رؤية حديدة ط 1 دمشق 1971 ص 207.

غير مدركة إلا من طرف العارف الذي يؤكد على ضرورة الصعود من الإنسان إلى الله والنزول من الله إلى الإنسان ، وتحقيق علاقة نشيطة بينهما[39]. فلولا الله لما كان الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة ولولا وجود العالم والإنسان لما عرف الله وما عرف هو نفسه في شئ مخالف لذاته المقدسة.

وبنفس القوة التي تم فيها تحدي نظرة أصحاب الظاهر للدين كان التحدي لتيار الحياة المادية والاجتماعية وذلك برفض المستند النظري اللاهوتي لأيديولوجية النظام الاجتماعي السائد القائم على عدم المساواة والمدعم لعلاقة الانفصال المطلق بين نظام الحكم القائم وفئات الناس الذين يحكمهم[40].

ولذلك كان شكل هذا الرفض والتحدي الفكري والأيديولوجي يتوجه نحو رفض نموذج الحكم القائم والمدعم بالفقهاء أصحاب الرسوم واستبداله بحكم الأولياء، الذي يشجب كل انفصال ووساطة بين الحق والخلق بين أولياء الله وخلق الله، والذي وان كان يؤمن بالفوارق الفردية بين الناس فهو يعتبرها فوارق شريفة تعتمد على الرتبة في تلقي التجلي الإلهي وفهم ما انكشف من الأسرار الربانية .

مميزات وحدة الوجود :

(بين وحدة الوجود ووحدة الشهود والحلول والاتحاد، وبين الوحدة المطلقة والوحدة المرسلة)

ترتب لدينا من خلال مقاربتنا لفكرة وحدة الوجود كما ظهرت في شكلها الأول الفج في الثقافات الإنسانية، القديمة المشرقية منها على الخصوص، أن الفكرة لم تنضج وتتكامل كنظرية متناسقة في الوجود والمعرفة والقيم، إلا في الفكر العربي الإسلامي، وبالخصوص في القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي ضمن الفكر الصوفي المتفلسف، الذي انصهرت في بوتقته كل المبادئ والنظريات والآراء السابقة، لتجعل من فكرة "وحدة الوجود" عقيدة ومذهبا فلسفيا صوفيا متميزا، كان له آثاره وتأثيره شرقا وغربا .

---

(39) نفس المرجع نفس الصفحة.

(40) نفس المرجع السابق نفس الصفحة.

ولكي نزيد هذه المسألة توضيحا وتمييزا عما يمكن أن يداخل مفهوم "وحدة الوجود" من لبس وخلط مع غيره من المفاهيم والمعتقدات التي شاعت في التصوف الإسلامي قبل المرحلة التي نبحث فيها، سنقوم بالتحديدات والتمييزات التالية :

1- وحدة الوجود ووحدة الشهود :

إذا كنا قد رأينا أن وحدة الوجود كما رامها المتصوفة المتفلسفون هي القائمة على وحدة الحقيقة الوجودية، والتي تعتبر أن الوجود كله واحد، وان وجود المخلوقات هي عين وجود الخالق، لا فرق بينهما من حيث الحقيقة. فان وحدة الشهود هي نوع من الفناء الصوفي الذي تتوارى فيها آثار الإرادة الشخصية والشعور بالذات وكل ما سوى الله الحق، فيصبح الصوفي وهو لا يرى في الوجود غير الحق ولا يشعر في الوجود إلا بفعله وإرادته وقدرته وجبروته ...[41].

ووحدة الشهود هذه، هي نوع من توحيد الخواص يكون فيها الصوفي:

"**شبحا قائما بين يدي الله ، ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته ، في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق...**"[42]. هذا التوحيد الذي يتحدث عنه "القشيري"، هو الذي لا يبلغه السالك إلا بعد أن يكون قد قطع جميع المراحل الموصل إليه [43]، وهو الذي ينبعث من قرار تجربة خالصة تنم عن الوحدة الشاملة بين الواحد الله والمتصوف الموحد فينعدم التمايز بينهما فلا يرى في الوجود إلا الله ولا يشهد غيره، وهذا ما يطلق عليه الصوفية عين التوحيد[44].

---

(41) التصوف الثورة الروحية في الإسلام د. عفيفي نفس المعطيات السابقة ص 167.

(42) "الرسالة القشيرية" نفس المصدر، ص 135.

(43) يميز "القشيري" بين ثلاث درجات من التوحيد : الأولى : توحيد العوام وهو إقرار بالوحدانية وإنكار للأرباب والانداد مع السكون إلى الرغبة والرهبة المتعلقين بما سوى الله . والثانية : توحيد أهل الظاهر، وهو إقرار بالوحدانية، وإنكار الأرباب والانداد مع إقامة الأمر والانتهاء عن النهي في الظاهر، والسكون إلى الرغبة والرهبة، والثالثة، توحيد الخواص وهو على جانبين أحدهما هو الإقرار بالوحدانية مع إقامة أوامر الشريعة في الظاهر والباطن وثانيهما : وهو ما نقصده وهو توحيد تغيب فيه شخصية الموحد في الوحدة الشاملة التي لا تميز فيهما بين "الانا" و"الهو". الرسالة القشيرية ص 135.

(44) يقول "أبو سعيد الخراز" في "عين التوحيد"، انه أول مقام لمن وجد التوحيد وتحقيق بذلك فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز وجل (الرسالة القشيرية ص 136).

– والفروق بين النظرتين يمكن توضيحها بصفة عامة في المقابلة التالية :

إن "وحدة الشهود" مرادفة لمصطلح عين التوحيد، ولا يقول بها إلا خواص الصوفية، نتيجة لتجاربهم الروحية الباطنية العميقة، بينما "وحدة الوجود" يمكن ان يقول بها الصوفي وغير الصوفي، وهي لا تتصل بالتجربة الصوفية إلا عند أولئك الذين يجمعون بين القول "بوحدة الوجود" و"وحدة الشهود" أي التكلم بلسان الكشف والإشراق كما يكون التكلم بلسان العقل[45].

إن الصوفي الذي يعاني حالا أو تجربة صوفية تصل به إلى مقام الجمع أو "وحدة الشهود"، يختلف كل الاختلاف عند هذا الذي لا تتصل أقواله بتجربة صوفية، بل هي مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية كما عند الصوفية من أهل السنة، بل يقصد بها وحدة الحقيقة الوجودية كما عند "ابن عربي" و"ابن سبعين" و"الششتري" ومن سار مسارهم، أي هناك فارق بين من يقول "لا اله إلا الله" وبين الذي يقول، لا موجود على الحقيقة إلا الله أو "الله فقط" أو "ليس إلا الله".

فوحدة الشهود إذن، حال، وليست علما أو اعتقادا ولا تخضع لوصف ولا لتفسير، وهي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية التي عاشها أمثال "أبي سعيد الخراز" و"أبي القاسم الجنيد" و"أبي بكر الشابلي" ، الذين فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشهدوا في الوجود غيره .

أما نظرية "وحدة الوجود" فإنها لا تعبر عند معتنقها عن اتصاله بالذات الإلهية ولا عن فنائه فيها ، بل هي تعبير وجودي فلسفي عن وحدة الحق والخلق .

ومن الفوارق الجوهرية الأخرى بين النظريتين، إن "وحدة الشهود" تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربه، اتصالا روحيا يقوم على أساس المحبة المتبادلة بينهما دون أن يكون هناك أي شبه على الإطلاق بين المحب والمحبوب، فالقرب هنا قرب المحبة ليس إلا .

أما وحدة الوجود فقد قامت على أساس فلسفي ميتافيزيقي لا يميز بين الحق والخلق بل يقول باتحادهما المطلق الذي لا انفصام له .

---

(45) د. "عفيفي" "التصوف" الثورة الروحية في الإسلام ص 174.

2- بين نظرية "وحدة الوجود" ونظريتا الاتحاد والحلول.

الاتحاد لغة هو تصيير ذاتين واحدة ، وتعريفه هو: "شهود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق ، فيتحد به الكل من حيث كونه كل شئ موجودا به ، معدوما بنفسه، لا من حيث ان له وجودا خاصا اتحد به فانه محال"(46).

من هذا التعريف يظهر أن نظرية "الاتحاد" تقوم على أساس اعتقاد الصوفي الواصل باتحاد الإنسان بالله، وان تحقق هذه الحالة السامية تكون عبارة عن شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها؛ فيرى العبد ذاته متصلة بالله اتصالا تاما لا انفكاك منه، ولا شك أن هذا الاعتقاد فيه محاولة لأنسنة الله وإعطائه صفة البشر .

ومن أهم الممثلين للاتحاد الصوفي : "أبو يزيد طيفور البسطامي" (ت 261 هـ)، الذي اعتبر الاتحاد، هو استغراق العارف بكلية في الله، والفناء عما سواه، فتنمحي رسومه. ومن الأقوال المنسوبة إليه في الموضوع : "**للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت آثاره بآثار غيره**" و"**منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي فصرت اليوم مرآة نفسي لأنني لست الآن من كنته**". وفي قوله "**أنا الحق**". وقوله "**إن الحق مرآة نفسي لأنه هو الذي يتكلم بلساني أما أنا فقد فنيت**". وان "**العاشق والمعشوق والعشق واحد ، لان الكل واحد في عالم التوحيد**"(47).

أما الحلول لغة فهو : أن يكون الشيء حاصلا في الشيء ومختصا به، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقا أو تقديرا (48). والمعنى الصوفي له هو : ان "الحق" اصطفى أجساما حل فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية. ونظرية الحلول قريبة من الفكرة المسيحية القائمة على اتحاد اللاهوت والناسوت في شخص المسيح .

---

(46) اصطلاحات الصوفية : عبد الرزاق القاشاني تحقيق محمد كمال إبراهيم ط 1 مصر 1981 ص 24 .

(47) انظر في ذلك : الرسالة القشيرية ص 141 وتذكرة الأولياء العطار ح 1 ص 160 .
وعن حياة أبي يزيد انظر كتاب "شخصيات قلقة في الإسلام" تأليف د. بدوي ط 3 الكويت 1978 ص ص من 58 إلى 186 وكذلك عن أهم أقواله المأثورة انظر ص ص من 206 إلى 214 من نفس الكتاب.

(48) "معجم المصطلحات والفوارق اللغوية" "الكليات" لأبي البقاء أيوب موسى الحسيني الكوفي القسم 2/5 دمشق 1982 ص 236.

ومن أشهر من قال بها، الحسين بن منصور الحلاج (ت 309 هـ). تقوم فلسفة الحلاج الحلولية على فكرة تحقيق الإله الإنساني في الصوفي، ذلك أن الصوفي الذي حلت فيه الذات الإلهية وبلغ درجة الولاية يصبح أسمى مقاما من النبي الذي بعث برسالة خارجية، وان مثال حياة الولاية ليست حياة محمد ﷺ بل حياة المسيح عليه السلام [49].

ونظرية الحلاج الحلولية تدعى بنظرية "الهوهو"، وهي تقوم على فكرة أن الله يتجلى في الإنسان، وان الإنسان صورة للتجلي الإلهي، ولذلك يمكن أن يكتشف الصورة الإلهية في نفسه بطريق المجاهدة. أما عن ارتباط هذا الاسم بالنظرية فيرجع إلى قول الحلاج في إحدى مناجاته : "...يا من هو أنا وأنا هو"[50].

ومن أهم ما قاله الحلاج في موضوع الحلول :

جبلت روحي في روحك كما يجبل العنبر بالمسك القنق
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت انا لا نفترق

وقوله :

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شئ مسني فإذا أنت انا في كل حال [51]

وقوله أيضا :

سبحان من اظهرنَا سُوتَه سر لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهر في صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب [52]

---

(49) انظر كتاب "تراث الإسلام" تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف ذ. توماس ارنولدس تعريف وتعليق "جريش فتح الله" ط 3 بيروت 1971 ص 316.

(50) أربعة نصوص تتعلق بالحلاج : تحقيق لويس ماسنيون عن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام ذ. عبد الرحمان بدوي ص 59.

(51) انظر في ذلك "ابن كثير"، البداية والنهاية ح 11 ص 133 .

(52) احمد أمين ظهر الإسلام ح 2 ط 7 القاهرة 1959 ص 78.

وعندما أصبح الحلول واقعا باطنيا في حياة الحلاج صرخ صرخته الرهيبة "أنا الحق"، وبصرخته هذه كما يرى "السهروردي" المقتول، ويتبعه في ذلك "نصر الدين الطوسي"، قد أعطى حق تصرف الاغيار بدمه، أي منح الآخرين حق إراقة دمه، وان الله استجاب لدعوته المشهورة في قوله :

بيني وبينك اني ينازعني فارفع بانيك اني من البين[53]

وهي دعوة للخلاص من ربقة الجسد حتى تتحقق الحلولية الخالصة، التي كان ينشدها، ويتحقق الإله الإنساني في الصوفي كما كان يرومها .

وهكذا وقبل أن نتبين علاقة كل من الاتحاد والحلول "بوحدة الوجود" نحاول أن نتبين لما بينهما من تمايز واختلاف :

فالاتحاد كما ترتب لدينا، حالة نفسية يشهد فيها الإنسان بوحدة المحب والمحبوب وفق عملية صاعدة يتم فيها استغراق الصوفي بكليته في خالقه فيتحد به حتى يصير هو لسانه وعينه ويده، وتفنى في لاوعيه تلك الاثنينية بين الرب والعبد .

أما الحلول فهو عملية نازلة يتم فيها حلول اللاهوت في الناسوت "الطول في العرض" عندما يبلغ الناسوت درجة خاصة من الصفاء الروحي. ولكن ورغم هذا التمايز الذي ميزنا به بين الاتحاد والحلول، يمكن القول انهما ناتجان معا عن وجد عظيم يعم النفس بل والكيانة كله .

وعن علاقة وحدة الوجود بالاتحاد والحلول نشير مبدئيا إلى أن العلاقات ضعيفة جدا، لا تتعدى كونها جميعا أنها نظريات في الوجود تتفاوت إيجابا وسلبا من حيث إدراكها له، وان الفرق شاسع بينها إلى حدود التقابل، ومن ذلك : إن الاتحاد وجد عنيف يغمر النفس حينما تكون بحضرة الألوهية، فلا تستطيع الكتمان فتصدر عنها شطحات ينطق فيها الصوفي بلسان الحق. إذن دعوى الاتحاد وجد لا يتم إلا في حالة سكر وفقد وعي، أما "وحدة الوجود" فهي نظرية واعية صادرة عن عقيدة فلسفية –صوفية تدعمها أدلة نقلية كما تدعمها أدلة عقلية ، رغم ما يدعيه أصحابها من رفض للعقل والمنطق .

(53) "كتاب شخصيات قلقة في الإسلام" د. عبد الرحمن بدوي ط 3 الكويت 1978 ص 83، المنحى الشخصي لحياة الحلاج لوي ماسنيون بنفس المرجع ونفس الصفحة.

وعن علاقة "الحلول بوحدة الوجود" فيمكن ملاحظة عدة فوارق أساسية بينهما رغم ما يبدو من تقارب وتداخل بعضها ببعض، ويتجلى ذلك في أن الحلول شعور باطني يطغى على نفس المتصوف الذي تغلغل فيه حب من يهوى، فينطق بعبارة "أنا الحق" أو ما شاكلها من الشطحات، دون أن نجد له ما يدعمها من حجة أو دليل، بينما نجد نظرية "وحدة الوجود" نظرية متناسقة مكونة من عدد من الحج والبراهين، التي يحاول بها صاحب "الوحدة" أن يثبت شيئا أو ينفيه .

ومن الفوارق كذلك، أن "عقيدة الحلول" مع أهم من مثلها "الحلاج" تنظر إلى اللاهوت والناسوت (الله والعالم) كوجودين مختلفين ذاتا وطبيعة، مع الاعتقاد بان اللاهوت يمكنه أن يحل في الناسوت إذا بلغ درجة من الصفاء الروحي[54].

بينما نرى في نظرية "وحدة الوجود" أن اللاهوت والناسوت أمران اعتباريان يقر العقل بوجودهما لعجزه عن إدراك وحدتهما، وهذا ما يؤكد أن "الحلولية" اثنينية بينما "وحدة الوجود" واحدية.

ويظهر الفرق كذلك جليا في نظرية الحب الإلهي، التي أخذت بها كل من عقيدة الحلول ونظرية وحدة الوجود -في إطارها الإسلامي- واللذان يعتبران "الحب الإلهي" أساس كل وجود، استلهاما واقتباسا من الحديث القدسي "كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني".

فبينما نجد الحلولية المتأثرة بالفكر المسيحي، تعتقد باثنينية الحب والمحبوب وحلول اللاهوت في الناسوت من غير أن يمتزجا، نجد "الواحدية" تعتقد بوحدة الحب والمحبوب، بحيث يكون حب الناسوت للاهوت حبا أزليا، لان حب الحق للخلق هو حبه لنفسه في صورته، ومن هنا تكون معرفة الخلق للحق أزلية لان إدراك هذا لذاك إنما هو إدراكه لنفسه في صورة الخلق.

ونتيجة لهذا الذي بيناه يمكن القول : إن الكثير من الأبحاث التي اهتمت بالتصوف الإسلامي، النظري منه على الخصوص، نشأته ونضج قضاياه، قد بالغ

---

(54) انظر في ذلك : طواسين الحلاج ص 141 عن د. عفيفي : مقال من اين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية ؟ ص 19.

أصحابها حينما اعتبروا[55] أن التصوف الإسلامي قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري (عصر أبي يزيد والحلاج...) إلى حركة دينية اصطبغت بصبغة "وحدة الوجود"، ذلك أن الأقوال المأثورة عن هؤلاء الرواد الأوائل، بل حتى عند المتأخرين من الصوفية مثل "ابن الفارض"[56] المعاصر "لابن عربي" و"ابن سبعين" و"الششتري"، ليست دليلا على اعتقادهم في "الوحدة الوجودية" وإنما هي دليل على أنهم كانوا محبين فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن ما سوى الله، فعبروا عن ذلك في شكل "اتحاد" و"حلول" أو "وحدة شهود". ولاشك أن هناك فرقا بين فيض العاطفة وشطحات الجذب، وبين نظرية فلسفية باطنية في الإلهيات، حظ العقل فيها لا يقل عن حظ الذوق والشعور الباطني.

3- وحدة الوجود بين الوحدة المقيدة والوحدة المطلقة :

إن أهم الموضوعات والآراء التي تناولها متأخرو الصوفية من أرباب وحدة الوجود، على اختلاف رؤاهم واستشرافاتهم وتشعب طرقهم في بلوغ الحقيقة ، يمكن تصنيفها في مذهبين أو رأيين :

الأول : وهو مذهب الوحدة المرسلة، وهو مذهب أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضارات، وهو كما يرى "ابن خلدون"، رأي غريب فيلسوفي الإشارة[57] معقد المفاهيم والمصطلحات.

ومؤدى هذا الرأي كما يلخصه "ابن خلدون" اعتمادا على "ابن الخطيب"، أن كل ما في الوجود صادر عن صفة الواحدية [58] التي هي مظهر الأحادية[59]، وهما معا صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير .

---

(55) ونقصد بهم بعض المستشرقين وكنموذج لهم "الفرد فون كريم" وبعض من تبعه من الباحثين العرب، "احمد أمين" نموذجا لهم .

(56) انظر في هذه المسألة تصوف "ابن الفارض" كتاب ابن الفارض والحب الإلهي د. م مصطفى حلمي نفس المعطيات ص ص 320–317–316 وما يليها .

(57) انظر كتاب "شفاء السائل لتهذيب المسائل" نفس المعطيات ص 58.

(58) نفس المرجع ص ص 58-59-60-61.

(59) "ابن الخطيب" كتاب روضة التعريف بالحب الشريف نفس المعطيات ص من 584 إلى 598 .

وهذا الصدور يسميه أصحاب هذا الرأي "بالتجلي" فالواحدية عندهم أول مرحلة من مراحل ظهور الذات وهي اسم للذات المجردة من سائر الصفات والنسب والعلاقات، وبعدها الواحدية وفيها تظهر الذات كصفة والصفة كذات، وكل تمييز بين الصفات يتلاشى. ثم تضمن هذا التجلي الكمال وهو إضافة الإيجاد والظهور[60]، وهذا الظهور لا يصدر عن الذات (الأحدية) التي هي سلب الكثرة، بل من حيث الواحدية التي هي المظهر. وينقسم الكمال عندهم إلى وحداني واسمائي، فان اعتبرت تلك الكثرة من حيث حصولها جميعا في دفعة واحدة، وعينا واحدة في شهود الحق ، "**فهو الكمال الوجداني** " و"**ان اعتبرت من حيث التفصيل في الحقائق والاعتبارات والتنزل في الوجود، وانها البرزخ الجامع لتلك الأفراد المنفصلة فهو الكمال الاسمائي المنزل تفصيله في الحقائق وهذه عندهم في عالم المعاني، والحضرة العمائية**"[61].

—**وهي الحقيقة المحمدية ومن أعيان كثرتها، حقيقة القلم واللوح، ثم حقيقة الطبيعة، ثم حقيقة الجسم إلى أن ينتهي إلى آدم حقيقة ووجودا**" .وتشتمل **الحضرة العمائية أو علم الغيب على "الحقائق السبعة الأسمائية التي هي الصفات واشملها حقيقة الحياة، ثم حقيقة الأنبياء والرسل والكمل من المحمديين الذين هم الأقطاب**[62] **وحقائق الابدال السبعة**[63] **وهي كلها تفصيل الحقيقة المحمدية**". وعن هذه الحقائق المذكورة تتفرع حقائق أخرى وتفيض بشكل تراتبي هرمي إلى أن تنتهي إلى العالم الحسي المشهود ، عالم الفتق[64]. وبعد

---

(60) الكمال : هو كل صفة وجودية تحقق فيها الموجود على اتم صورة ، وللحق حسب هذا الرأي كمالان : ذاتي مطلق، تجلى به لنفسه وكمال اسمائي وهذا الأخير هو تجليه سبحانه شهود ذاته في التعيينات الخارجية للعالم .

(61) الحضرة العمائية : هي الغيب أو عالم الغيب (معجم المصطلحات الصوفية) د.عبد المنعم الحنفي. ص 189.

(62) الأقطاب : ج. قطف = غوث، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضوع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، القاشاني : تعريفات ابن عربي وهامش شفاء السائل ص 61.

(63) الأبدال أو البدلاء : وهم سبعة الرجال يسافر أحدهم عن موضع ويترك فيه جسده على صورته، بحيث لا يعرف أبدا بأنه فقد ، القاشاني ، تعريفات ابن عربي ح 3 ص 8 وهامش "شفاء السائل" ص 61.

(64) الفتق يقابل الرتق، اصل المفهومين في القرآن عن الآية الكريمة "او لم ير الذين كفروا ان السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما" الأنبياء اية 30 والفتق في تفسير مذهب "وحدة الوجود" هو من تفصيل المادة المطلقة بصورها النوعية وظهور كل ما ابطن في الحضرة الواحدية من النسب الأسمائية، وبروز كل ما يمكن في الذات الأحدية كالحقائق الكونية بعد تعيينها في الخارج. انظر التعريفات للقاشاني وشفاء السائل هامش ص 61.

عالم الغيب او ما يسمونه بالحضرة العمائية تجلت "**الحضرة الهبائية**[65] **وتسمى مرتبة المثال، ثم العرش ثم الكرسي ثم الأفلاك وترتبها ثم عالم العناصر، ثم عالم التركيب إلى آخره وغايته**". وبعد هذا الفتق في الأركان والسماوات تحركت المادة المرتوقة[66] فانفتقت فكانت أرضا، ثم انفتق رتق الطبيعة على أقسام، فكانت المعادن والنبات والحيوان. إلا انه يبقى افضل تجل للنفس الرحماني هو الإنسان "آدم"، لان "**الله خلق آدم على صورته**". فكان لذلك، جامع لكل ما جمعه البرزخ وما تجلى متفرقا في العالم من الأسماء والصفات الإلهية.

وأهم من تمذهب بمذهب الوحدة المرسلة "**محي الدين ابن عربي الحاتمي**" و "**سعد الدين الفرغاني**"، شارح تائية ابن الفارض، وهو من أرباب العرفان الصوفي القائلين بوحدة الوجود ومن تلامذة صدر الذين القونوي، تلميذ ابن عربي [67]. و"ابن سوكودين الدمشقي" وهو إسماعيل بن سوكودين بن عبد الله النوري (640–548 هـ)، من تلامذة "ابن عربي" المقربين[68] وكذلك "أبي العباس البوني" (ت 622 هـ)، وهو أستاذ ابن عربي في علم الأسماء والحروف، كما كان أستاذا لابن سبعين في نفس العلم.

أما الثاني فهو رأي أهل الوحدة المطلقة، وهو رأي اغرب من الأول في مفهومه وتعقله [69] وحاصل هذا الرأي هو : أن الله هو الظاهر والباطن، هو الأول والآخر، فوجود الله المطلق هو اصل المنجز والمحقق والمقدر (ما هو كائن أو ما كان أو سيكون)، أما الوجود المادي المشاهد فليس شئ آخر سوى الله، أي أن الوجود واحد هو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها في وجوده. ويلخص لنا ابن الخطيب هذا الرأي، حيث يؤكد أن متصوفة هذا الفن بعد أن خاضوا فيما خاض فيه أصحاب الوحدة المرسلة فيما يخص الذات وما

---

(65) الهباء هو المادة التي فتح الله فيها صور العالم ، وهو الاسطقسات المسمى بالهيولة : تعريفات ابن عربي، القاشاني 12 وهامش ص 61 شفاء السائل.

(66) الرتق هو اجمال المادة الروحانية المسماة بالعنصر الأعظم المطلق المرتوق قبل خلق السماوات والأرض المفتوق بعد تعينها بالخلق نفس المرجع السابق.

(67) انظر في ذلك نفحات الانس لجامي ص 559 عن هامش ص 583 روضة التعريف ج 2.

(68) انظر في ذلك الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية ، عبد القادر بن محمد الوفا ح 1 ص 151 عن روضة التعريف ج 2 هامش 583.

(69) ابن خلدون شفاء السائل ص 61.

صدر عن الواحد، رأوا : "ان الباري -جل وعلا- هو مجموع ما ظهر وما بطن، وانه لا شئ خلاف ذلك، وان تعدد هذه الحقيقة المطلقة والانية الجامعة، التي هي عين كل آنية، والهوية التي هي عين كل هوية إنما وقع بالأوهام من المكان والزمان والخلاف والغيبة والظهور، والألم واللذة والوجود والعدم، قالوا : وهذه إذا حققت إنما هي أوهام راجعة إلى إخبار الضمير، وليس في الخارج شئ، فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحدا، وذلك الواحد هو الحق، وإنما العبد مؤلف من طرفي حق وباطل، فإذا أسقطت الباطل -وهو اللازم بالأوهام لم يبق إلا الحق"[70].

وممن اشتهر "بوحدة الوجود" المطلقة هذه، "الشوذي الحلوي" [71] و"عبد الحق بن سبعين" و"أبي الحسن السشتري" و"ابن مطرف الأعمى"[72] والحاج المغربي[73] وابن دهاق[74] وابن أحلى[75].

وهكذا يمكن الخلوص إلى أن الرأيين اللذين حددناهما، على الرغم من اعتقادهما "بوحدة الوجود" واعتمادهما على آراء حولها تكاد تكون واحدة فانهما يختلفان من حيث إرسال تلك الوحدة أو الإمعان في إطلاقها .

فبينما الأولى ترى أن الوحدة بين الله والعالم مقيدة غير مطلقة، فالوحدة في الوجود والاختلاف في الذوات، ترى الثانية ان الوجود واحد هو وجود الله فقط أو ليس إلا الله، أما الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الله. وهذا هو مذهب فيلسوفنا المتصوف والشاعر الزجال أبو الحسن الششتري والذي سيذهب به إلى منتهاه النظري، كما سيتضح ذلك من خلال الفصول اللاحقة.

---

(70) "روضة التعريف" ابن الخطيب ح 2 ص 605.

(71) انظر ترجمته الكاملة بكتاب "البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان" لابن مريم طبعة فاس 1309 هـ ص ص 68-69-70.

(72) صوفي من أصحاب ابن احلى والعفيف التلمساني ومن غلاة القائلين بالوحدة المطلقة وقد عاش بمرسية-انظر "البحر المحيط" للإمام اثير الدين عبد الله أبي حيان الأندلسي مصر 1928 ج 5 ص 32 .

(73) انظر ترجمته بكتاب شذرات الذهب لابن عماد الحنبلي بيروت دون تاريخ ج 5 ص 403.

(74) انظر ترجمته بنفح الطيب للمقري ح 2 ص 403 والبستان ص 68.

(75) ترجمته بالبحر المحيط ح 5 ص 32 وفي الذيل والتكملة /سفر 5 ترجمة 1176 ص 439.

-II-

مبحث الوجود في مذهب الششتري الصوفي الفلسفي

في المحور الأول من هذا الفصل كنا قد ميزنا بين رأيين أو مذهبين في وحدة الوجود في التصوف المتأخر بالغرب الإسلامي : مذهب الوحدة المرسلة] المقيدة [، ومذهب الوحدة المطلقة، وصاحبنا "الششتري" كما أشرنا إلى ذلك، من أتباع المذهب الثاني، وهو مذهب روحاني خالص ينكر العالم الظاهر، ولا يعترف بالوجود على الحقيقة إلا لله الحق فقط ليس إلا، وهذا ما جعل الذين اهتموا من الأقدمين بفلسفته الصوفية يطلقون عليه **"مذهب الليسية"**(76). وهو مذهب لا مادي، غير أنه يختلف عن المذاهب اللامادية الفلسفية والصوفية، مثل لامادية أفلاطون في نظرية المثل، التي لم تلغ المادة تماما وإنما أقامت نوعا من الثنائية بين عالمين : عالم مثالي علوي كامن وراء ظواهر الأشياء وعالم مادي، عالم الظواهر والكون والفساد، وجعلت من هذا الأخير انعكاسا للأول، منه يستمد وجوده وحقيقته. ومذهب الليسية كذلك يختلف عن التصوف المنضوي تحت رداء السنة، الملتزم بتعاليم الشريعة ،الذي يقر بوجودين مختلفين منفصلين : الله من جهة، والعالم والإنسان من جهة أخرى. فالله يكون حسب هذا المنظور جوهرا مفارقا للعالم ومهيمنا عليه ومتحكما فيه، كما يكون الإنسان مجرد منفذ لمشيئة الله وإرادته مجبرا على أفعاله فلا ينسب لنفسه أي فعل.

---

(76) لقد أطلق "القطب القسطلاني" (614هـ – 686 هـ ترجمته بفوات الوفيات لابن شاكر ج 2 ص 181) مثلا، على هذه الفئة من الصوفية وعلى رأسها ابن سبعين والششتري، اسم الليسية، لأنهم كانوا يقولون : ليس إلا الله. انظر كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ومجموع الرسائل ح 4 ص 75 لابن تيمية.

فإن نظرية "الششتري" الصوفية الفلسفية في الوجود، ذهبت إلى أبعد من ذلك، إذ اعتبر أن الموجودات ليست سوى وهم يتراءى لنا من خلال ما تقدمه لنا حواسنا، وتدعمه عقولنا بأحكامهما واستدلالاتها، بينما الوجود الحق هو الله ليس إلا، وأن هذه الحقيقة لا وجود لها إلا في الإنسان.

*** فما هو هذا المذهب الصوفي الليسي في الوجود؟**
وما هي أهم المفاهيم التي يقوم عليها؟ وما هي النتائج التي تميز بها ؟

لاشك أن مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي في الوجود، يأخذ الشيء الكثير عن مذهب ابن سبعين بدرجة أولى، وعن شيخه غير المباشر ابن عربي بدرجة ثانية، ثم من غيرهما خاصة القائلين بالوحدة الوجودية، الذين تنضوي آراؤهم تحت مفهوم التوحد، فهو كان يحيل إلى الكثير من آرائهم، وعلى رأسها آراء ابن سبعين كلما أراد أن يفلسف آراءه في الوجود، لكنه مع ذلك كانت له خصوصيات فكرية تميز بها مذهبه، مما جعله ذا تصور خاص للوجود، مكنه من أن يتجاوز تصوراتهم ويذهب بها إلى حدودها النظرية القصوى والنهائية.

ويتأسس مذهب "الششتري" في الوجود على عدد من المفاهيم والآراء الصوفية الفلسفية المترابطة فيما بينها، فعليها يقوم نسيج فكره في الوجود، ومن تحديده لها وتدقيقه لفحواها يتحدد ويتحقق عنده معنى الوجود الحق، كما بنيت عليها مجموعة من النتائج الصوفية المميزة لمذهبه، والتي سيدافع عنها بكل ما أوتي من علم بالشريعة ومعرفة بالحقيقة.

I- الله ليس إلا :

الله في تصور "الششتري"، هو الحقيقة العظمى، مطلق الوجود، إنه الأيس وكل ما سواه ليس : "**الله فقط ليس إلا**"(77).

ولكي نفهم هذا التصور الخاص عن الله، لابد أن نوضح مبدأ أساسيا للوجود في مذهب "الششتري"، ألا وهو تمييزه بين الحقيقة والوهم أو الوجود والعدم، فالوجود هو الحقيقة والوهم هو العدم، ومن ثمة يرى أن "**الحق حق وما سواه خبر**

(77) الإحاطة في أخبار غرناطة ج 4 ص 212 عن نص لرسالة الششتري لأحد أصدقائه من الصوفية.

وليس"[78]. فالوجود في نظره يجب أن لا يطلق إلا على ذات الله، بينما العدم لا وجود له، بل لا وجود مع الله إلا الله : "**ما انطلق اسم الوجود إلا على ذات الله الواحد الحق الموجود، وَجَرَّ وَهْمُ الخبر أن العدم في الوجود له ذات ، بل هو مفقود ليس له في الوجود لمن اصطلح عليه بعبارة سوى ما ترى ع د م (...) فليس مع الله إلا الله في كل شيء ولا بعض له بل شيء ولا شيء معه**"[79].

ويعرف الششتري هذا الوجود الحق الذي هو شيء ولا شيء معه، بأنه : "**الحامد المحمود، العزيز المطلوب الوجود، القريب الباطن الواحد من كل الجهات، الكل ولا بعض، المعبود بكل ذات، اعتز عن العلماء وبأسماء الذات، كان ولا شيء معه فيما مضى والآن وفيما هو آت، لا يطلق عليه الكم والكيف والأين ولا تدركه الأشعة المنبعثة من العين، ولا يغيب طرفة عين**"[80].

فالله هو الوجود الحقيقي وما ليس الله هو الوجود الوهمي، وما دام الحق وجودا مطلقا فهو واحد أحد لا تعدد فيه ولا كثرة. وما دامت الأوهام هي المستندة والمستند إليها بوجه ما، أي أن الأوهام لها منشأ ومنجز هو الحس، بمعنى أنها نتاج لما يعرض لعقولنا من وقائع حسية مشخصة تتميز بالتشتت والعدد والكثرة.

فإن إثبات الوجود المطلق، الله ليس إلا، يتطلب من المتصوف صاحب الوحدة مجهودا ليس باليسير، مجهودا يتجاوز مجهود العلماء بالله من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة، من أجل إدراك حقيقته، مجهودا فكريا روحيا خالصا، للتخلص من أوهام الحس والعقل، وذلك لا يتحقق إلا بنفي المشخص، الذي ليس شيئا آخر سوى مظاهر الوجود، حيث يقول :

فرفض السِّوَى فرض علينا لأننا ... بملة مَحْوِ الشرك والشك قد دِنَّا[81]

إن الوجود الحق، الله، هو الباطن الذي ظهر بكل شيء وقبل كل شيء وبعد كل شيء، فلا ظاهر معه ولا موجود في الحقيقة سواه. فهو ظاهر ظهور الشمس في

(78) مخطوط المقاليد الوجودية ص 434 – 435.
(79) مخطوط المقاليد الوجودية ص 435.
(80) مخطوط المقاليد الوجودية ص 414.
(81) الديوان ص 73 البيت الخامس من القصيدة النونية .

واضحة النهار، القريب لا يحجبه شيء، وإنما المحجوب هو الإنسان الذي لم يستطع التخلص من اعتقاد الأغيار المشخصة والأمور الحسية عامة. ولهذا يرى الششتري أن التوقف عن اعتبار السوى ورؤية الغير، يفتح مجالا لا حدود له لرؤية نور الحق متلألئا في مظاهر الكون بأسره، يقول في ذلك [82] :

قـد لاح نـور الحق مـن سـر الجلال
وأشـرقت شـمس المعـاني والـكـمال

ويقول[83] :

اسـمـع كـلامـي وأُلْـتَـهِـمْ	إن كـنـت تَـفْـهَـامْ
لأن كـنـزك قـد عَـرِّى	عـن كـل طـلسام
مـنـه المكـلـم والـكـلـم	عـلـى طـور الأفـهـام
اسـمـع نِـدَايَ مـن قـريب	بـلا آذان
وشـمس ذاتـي لا تـغـيب	عـن الـعـيـان
انـظـر جـمـالي شـاهـد	في كـل إنسـان
وكـالماء يَـجـري نـافـذا	في أُسِّ الأغصـان
يُـسـقى بمـاء واحـد	والـزهـر ألـوانْ

وقد ذهب "مسنيون" انطلاقا من هذا الفهم الخاص لله، إلى اعتبار فكرة الله، عند "الششتري" أو غيره ممن ذهب مذهبه، عبارة عن وجه جميل محبوب يتجلى فيه وتشع منه أنواره [84]. وإذا كان ما ذهب إليه "ماسنيون" صحيحا وملائما لتصور "الششتري" لله، خاصة عندما يقول[85] :

يـا غـاية الحسن مـا أجَـلَّـكْ	أغـنـاني حسـنك عـن الصـور

لكن تصور "الششتري" لله مع ذلك لا يمكن حصره كما أراد له "ماسنيون"، في الصور الجميلة، وجعله وجها يَشعُّ نور جماله في الصور الجميلة دون غيرها، بل إن

(82) الديوان ص 227، الشعر موشح لهجته فصحى.
(83) الديوان ص 267-268، الشعر زجل لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية .
(84) L. Massignon M La passion d'al Hallaj T2 P 531-532.
(85) الديوان ص 175 البيت من موشح لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية.

"الششتري" يعتبر أن الجمال الإلهي قد عم الوجود بأكمله وليس محصورا في الصور الجملية وحدها، فأخس الموجودات وأسماها في تعددها واختلافها وتفاوتها في درجاتها من الحسن، كما تبدو، ليست شيئا آخر سوى تجل للجمال الإلهي، فالله عنده إذن هو ذلك الجمال المحبوب من كل ذات، الذي يعم الوجود بأكمله من نبات وجماد وبياض وسواد وحتى الحروف والأقلام والمداد(86) :

محبوبي قد عَمَّ الوُجود

وف الحروف وف النقط   إفهمني قَطْ   افهمني قَط

وَفْ النَّبَاتْ وَفْ الجَمَاد
وَفْ البَيَاضْ وَفْ السَّوَاد
وَفْ القَلَمْ وَفْ المَدَاد

وليس فْ هَذَا غَلَط   إفهمني قَطْ   افهمني قَط

إن "الششتري" إذن لا يقيد تجلي الذات الإلهية في صور ومعان دون أخرى، بل يطلق تجلي الذات الإلهية لتشمل كل الوجود، ويعتبر كل من أنكر هذه الحقيقة، جاهلا جهلا تاما بحقيقة الوجود. حيث يقول : "**ما أنكر أحد من الوجود شيئا إلا لجهله به، ومن جهل شيئا عاداه* وإن كان إنكاره من الوجود، فيجب أن يغير منكر إنكاره وليخرج عن طور الجحود**"(87).

الوجود واحد لا فرق فيه بين الوجود الحق ، الهوية المطلقة (الله)، وبين الوجود المضاف أو ماهية الوجود، (العالم بما فيه من كائنات روحية ومادية ومن فيه من ذوات بشرية)، من هنا يرى أن التوحيد الصحيح هو توحيد وحدة الوجود، الذي يقر بأنه لا موجود بالحقيقة سوى الله فقط، وأن ماعدا الله فإنما يملك وجودا وهميا، وجودا بالإضافة فقط، وأن من ينسب الوجود للعالم وضمنه الإنسان، فإنما يكون ضائعا على صعيد وعيه الخاطئ، وساقطا تحت وطأة الوهم حيث يقول : ومن كان "**لا يعرف كيف يصرف الوهم عن النفس (...) كان كالذي يتخبطه الشيطان من المس**"(88).

---

(86) الديوان ص 177 : زجل لهجته أندلسية صرفة .
* في الأصل عداه.
(87) مخطوط المقاليد الوجودية ص 419 .
(88) مخطوط المقاليد ص 419.

لكننا مع ذلك ورغم هذا التصور الخاص للذات الإلهية القائم عنده على التنزيه المطلق، عن كل سوى، فهو يقيم مع ذلك تفرقة اعتبارية بين الله والعالم والعلة والمعلول والعابد والمعبود، على اعتبار أن الربوبية هوية والعبودية ماهية، أو كما يقول[89] :

خـــبـــر مـــوجـــود عـــابـــد ومـــعـــبـوذْ

*** فما هو هذا الخبر المعلول، العابد، الذي يطلق عليه العالم ؟**

II- العالم :

العالم في نظر الششتري: "**اسم مفروض في الوجود وهمي ليس له ذات سوى ما ترى ك/ل/م/**"[90].

فالعالم لا يمكن أن يوصف بالقدم أو الحدوث لأن صفتي الحدوث والقدم مرتبطتان بالزمان والحركة، والزمان والحركة وهم : "فالعالم لا يصح أن يقال فيه قديم ولا محدث، إن ذلك مبني على الزمـان، والزمان وهم، إذ هو مقدار الحركة، والحركة وهم، وما ثم إلا خبر مجرد، ولا شيء منه في الخارج"[91].

العالم لا وجود له على الحقيقة بل هو مجرد كلام، ومادام الكلام يتكون من أسماء أطلقها الإنسان للإخبار عن الذات المطلقة، الوجود الواجب :

"**إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم**"[92]. وما دامت الأسماء مكونة من حروف ونقط: "**وخبره أسماء مركبة من حروف ينحل تركيبها إلى نقط مفروضة بالوهم**"[93]. فإن الكثرة والتعدد والتنوع والمراتب من لواحق الوجود وليست من الوجود. فالعالم ينقسم في الوهم إلى : "**الذوات والمراتب والصور والنواميس والأعداد**"[94]، وهو كل أقطار السماوات والأرض من أفلاك ونفوس وذوات بشرية وملائكة وطبيعة[95].

---

(89) الديوان ص 301.
(90) مخطوط المقاليد ص 436.
(91) مخطوط المقاليد ص 435.
(92) مخطوط المقاليد ص 436.
(93) مخطوط المقاليد ص 436.
(94) مخطوط المقاليد ص 436.
(95) مخطوط المقاليد ص 434.

*** لكن ما علاقة الحقيقة بالوهم، الوجود الحق بالوجود المضاف، الوحدة بالكثرة ؟ أو بتعبير أوضح ما علاقة الله بالعالم في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي ؟**

III- الفيض وعلاقة الله بالعالم :

إن "الششتري"، كغيره من متصوفة وحدة الوجود[96] قد قال بأن الوجود المضاف، باعتباره ممكنا فاض عن الوجود الحق الله، باعتباره واجبا : "**فإنه كان محيطا بها (إضافات الوجود، الممكنات) وهو الحفيظ الفياض، الله فقط**"[97].

وكما هو معلوم فإن وجود الموجودات بالفيض، والتي هي عنده ليست سوى : "**الحق مستبان**" "**بكل ما أريدو**"[98] نظرية فلسفية مثالية معقدة في الوجود، ترى أن العالم فاض عن الله فيض جود وكرم، وأن الوجود كله، من الأول إلى آخر الموجودات، يُكَوِّنُ وحدة كاملة تسير على أساس نظام متصاعد، حيث تكون المرتبة العليا منها مصوِّرة للمرتبة الدنيا. فالخلق حسب هذا التصور لا يتم على أساس وجود ضرورة منطقية، ضرورة وجود محرك يحرك ولا يتحرك، حيث تكون الحركة كمفهوم عقلي، هي العلة في وجود الموجودات وتكثرها وتنوعها، بل تتم على أساس فكرة الجود والكمال وفيض الموجودات عن هذا الكرم والجود والكمال[99].

---

(96) خاصة أستاذه، المباشر "ابن سبعين"، الذي رأى أن الحق هو علة العلل وبه وفيه تكون جميع الموجودات، وأن الله هو الجدير بأن ينسب إليه الوجود المحض، والعالم في نظره قد فاض عن الله وهو مرتبط به في وجوده:سإن المبادئ مرتبطة بالأول الحق وأن الجواهر الجسمانية والروحانية والأعراض المادية وغير المادية والحركة الكلية للجرم الأقصى والجزئية لا وجود لهما إلا بما يسري إليهما من الأول الحق سريان فيض وخير وإنعامز انظر كتاب زبد العارفس ص 302، وفلسفته الوحدة ص 38-39).
وأستاذه غير المباشر "ابن عربي" الذي رأى أن العالم وجد بالفيض والتجلي الأقدس على عدد الحروف والتي عددها ثمانية وعشرون وأولها هو : "العقل وهو القلم (...) ثم النفس وهو اللوح ثم الطبيعة ثم الهباء ثم الجسم، ثم الشكل ثم العرش، ثم الكرسي، ثم الأطلس، ثم لك الكواكب الثابتة، ثم السماء الأولى، ثم الثانية، ثم الثالثة، ثم الرابعة، ثم الخامسة ثم السادسة ثم السابعة ثم كرة النار، ثم المرتبة، ثم كرة الهواء، ثم كرة الماء، ثم التراب ثم المعدن ثم النبات، ثم الحيوان ثم الملك ثم الجن ثم البشر ..." (الفتوحات) ج 2 ص 39.

(97) مخطوط المقاليد الوجودية : ص 434.

(98) الديوان ص 396.

(99) انظر : د. بدوي : خريف الفكر اليوناني ص 131.

وأول من قال بهذه النظرية "أفلوطين الأسكندري" وقد تعرف عليها مفكرو الإسلام إما مباشرة عن طريقه، أو بطريق غير مباشر في مؤلفات "إخوان الصفا"، التي كان متصوفة العرب الإسلامي في كل العصور متأثرين بها.

صاغ "الششتري" نظرية الفيض من أجل حل إشكالية العلاقة بين الله والعالم بلغة شعرية زجلية بسيطة في مبناها عميقة في معناها، معبرا عن فكر "ابن سبعين" في المسألة بأسلوب تظهر فيه هندسة "ابن عربي" للوجود، محاولا الدفع بالفكرة إلى أقصى مداها النظري، وذلك بعدم الفصل بين المفيض والمفاض، بين العلة والمعلول.

فإذا كان الله عند "ابن عربي" لا يخلق الخلق من عدم، بل يوجده بالتجلي الأقدس والفيض الأسمى الدائم، وهذا يعني أن الشيء قبل أمر "كن"، كان له وجود مستقل في علم الله، والخلق إنما هو انتقال من الوجود العدمي إلى الوجود العياني الثبوتي[100].

وإذا كان "ابن سبعين" يتفق مع "ابن عربي" في القول بالفيض، لوجود يسيل ولا يقف ولا يختلف، وفي إنكار العدم، فإنه يذهب إلى أبعد مما انتهى إليه "ابن عربي"، فينكر وجود الأشياء أصلا ولا يثبت الوجود إلا الله فقط.

فإن "الششتري" قد استوعب التعارض الحاصل بين نظريتي الإيجاد عند كل من "ابن عربي" و "ابن سبعين"، وبشاعريته الفذة عمل على التخلص من صرامة الفهم الميتافيزيقي لعلاقة الله بالعالم، وعمل أيضا على تجاوز صعوبة وانغلاق أفكارهما في هذه المسألة وكذلك اختلافاتهما.

والواقع أن "الششتري" كان ذا قدرة فائقة على استيعاب النظريات الأكثر تعقيدا وتناقضا في الوجود، وذلك بشهادة شيخه "ابن سبعين" الذي كان يوجه مريديه، غير القادرين على فهم آرائه واستيعاب أفكاره العرفانية، إلى "الششتري" للاستزادة من البيان، فكان يقول : "**ولا تطلب مني مزيد بيان لأن المجال ضيق والتكلم بالألفاظ على أمر هو من الأمور التي ليست من جنس ما يكتسب، فهو من الغرابة بحيث لا يفهمه إلا الشعراء الأخيار**"[101].

---

(100) انظر : الخيال والشعر ص 339.

(101) انظر : كتاب ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 95.

فهذه الشهادة من مفكر لا يعترف بفضل أي عالم أو عارف مهما بلغت درجة علمه أو عرفانه، تبين من جهة، قيمة "الششتري" الفكرية والشعرية، فالششتري عنده يكافيء كل الشعراء الأخيار. ومن جهة أخرى تكشف هذه الشهادة عن ضيق أفق المتصوفة غير الشعراء ووقوعهم في براثن الفلسفة عندما أرادوا التعبير عن مذاهبهم، فضاع جانبها العاطفي والروحي ووقعوا في الغموض، فكان الحل هو الشاعر المتصوف[102].

وقد عبر "الششتري" عن نظرية الخلق بالفيض، بأبسط المعاني حيث يقول [103] :

مــن شــرب شــرابــي	يــفــهــم سَــرّي
الحق مــن صــفــاتــوا	كــمــا تَــدري
هــو غــايــة المُنــى	مُــعــطــى الــكــمــال
وهــو الــكــريم تــعــالى	مــالُــو مِــثــال
خــلــقــنــي مــن لا شــيء	وصــورنــي
شــرفــنــي بــخــطــابــوا	وكــرمــنــي
نــزهــنــي وقــال	وَاصلْ تَــنــال
الــلــه ذو الجــلال	وذو الــكــمــال

فلفظة "لا شيء" في الشطر الأول من البيت الخامس هي "الله" الفائض بالموجودات، فهو لاشيء من الأشياء لأنه فوق كل وصف. فالله ليس بشيء وإنما الشيء هو الصور، أي لواحق الوجود، التي تفيض من الوجود المطلق كما تصدر أشعة الشمس عن الشمس دون أن يلحق بمصدر النور أي تغير ودون أن يكون لأشعة الشمس وجود مستقل بدون وجود الشمس، فالوجود واحد ليس إلا. ومن هنا تكون لواحق الوجود؛ العالم بموجوداته اللامتناهية، بالنسبة إلى الوجود الحق، كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس.

ويرى "الششتري" أن الفيض وصدور الموجودات عن مطلق الوجود أساسه الحب، ذلك لأن الحب صفة من الصفات الإلهية الأزلية، مصداقا لما يعتقد أنه قول

(102) الخيال والشعر ص 339.
(103) الديوان ص 206.

لله على لسان نبيه : "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فعرفوني"[104]. فالحب حسب تأويل هذا القول، هو أساس الخلق والإيجاد وهو كذلك أساس المعرفة، معرفة الإنسان بحقيقة الوجود حيث يقول[105] :

عن الحُبِّ صَدرنا قبل بدء المباديات
وبالوجْدِ خَلَقْنَا من الهوى ثوب الصّفات
وبالزهد عرفنا من تعاريف الذوات

وقل لمن قد لاح لاح في الدجى مصباح

قم إليها واسقنيها في ربى الأدواح
واجتليها في حُلَيِّهَا فالق الإصباح

واكشف بها أستار، ظلمة الأَغْيَارِ، واكتِم الأسرار

مُدَامٌ بِسَنَاهَا مَزَّقَت سِتْرَ الظَّلام

ما مَسَّهَا عَصَّارٌ، أفْنَتِ الأَغْصَارُ، دِرْهَا يا خَمَّارْ

وبدت شمس الدِّناني للنُّدامى كالعروس
وجلوها في القناني* أداروها كؤوس
وأرباب المعاني أمهروها بالنفوس

يا حسنها أقمار في عِشا الأنوار اختفت إجهار

مُفيضُ الجمع جانا بالهدى والبَيِّنات
هدانا وسقانا بالكؤوس المُكْرُمَات

إن علاقة الله بالعالم علاقة حب، حب الله الأزلي، قبل بدء البدايات وهذا المستوى من الحب يمكن أن نطلق عليه حب الله للخلق أو الحب الإلهي. وحب الخلق لله وهذا المستوى نطلق عليه حب المتصوف العارف.

---

(104) هذا الحديث يستند إليه الكثير من الصوفية خاصة المتفلسفين لتفسير علاقة الله بالعالم، غير أن كثيرا من الفقهاء ورجال الدين اعتبروا أن الحديث ملفق.

(105) الديوان ص 321-322، الشعر : زجل لهجته قريبة إلى الفصحى .

* في الأصل القنان.

ففي المستوى الأول من الحب، الذي هو "**المحبة القديمة، المتوجهة إلى المحدث**"(106) يصدر الحب على نور الجمال الإلهي الذي "**لاح في الدجى مصباحا**" فأشرق على الكائنات وأخرجها من وجودها الباطن إلى وجودها الظاهر، فكان وجودها مظهرا لنور الجمال الإلهي الأزلي تحقيقا لإرادته بأن يعرف، "**فانكشفت بذلك أستار ظلمة الأغيار**"(107)، وظهرت لواحق الوجود بمراتبه الكلية والجزئية وتقسيماته المختلفة المفترضة. وهذا الحب في حقيقته بما أنه كان : "قبل بداية البدايات"، فإنه كان منصبا على ذاته. فالله إذن لم يحب إلا ذاته المتجلية الفائضة بالموجودات.

أما في المستوى الثاني من الحب فهو الذي يتعلق بإرادة أكيدة من طرف الإنسان المتشوق إلى معرفة كنه الوجود، حيث يميل القلب نحو محبوبه، لما تحقق من جماله وكماله، وهذه المعرفة التي تتم "لأرباب المعني" من الصوفية الذين "أمهروها بالنفوس". وهذا المستوى هو ما سنخصص له الفصل اللاحق بأكمله.

إن علاقة الله بالعالم حسب ما تقدم ليست علاقة خالق من عدم محض بمخلوق من لاشيء، بل هي علاقة محبوب بمحب، مفيض بمفاض، وجود محض بظله، حيث يقول(108) :

ذَا الذي نَعْشَقْ نِعْمَ هُو — قد عَشَقْنِي باختيارو
من قديمْ عشقو ذاتي — وأنا ساكن بدَارُو
ليس شيء يخرجني عَنُّو — إذ ليس ثَمَّ دَارْ لغِيرو

وتوضيحا لهذه العلاقة يضرب "الششتري" مثالا بخيال الظل الذي تأثر فيه بقصة الكهف الأفلاطونية إلى حد بعيد، ففي خيال الظل يظن من كان حبيس وهم حِسِّهِ أن حركة الأشكال والتصاوير، إنما هي من ذاتها، والحقيقة أن وراء الستائر من يدفع هذه الصور والأشكال، فهي تتحرك بفعل واحد حركات مختلفة، حيث يقول(109) :

---

(106) روضة التعرف ج 1 ص 376.
(107) روضة التعرف ج 1 ص 376.
(108) الديوان ص 157 زجل لهجته مغربية.
(109) الديوان 144 موشح لغته فصحى.

ما الناس إلا كما الخيال فانظر إلى ماسك الصور
عجبت إذ سره عجيب لحكمه كيف ينفذ
هذا كما شاء قريب وذا من الوصل مُبعدُ
وذا بريئ وذا مريب كذلك شاء المُشعودِ
تراه يبدي ولا يبالي في كل طور له وطر
ما الناس إلا كما الخيال فانظر إلى ماسك الصور
يلبسها لبسه المنوط والملبس في كل لابس
نيطت بأطرافها خيوط تخفى على الإنس إذ نسى

فالعالم الفائض عن ذات الله ليس سوى ظلا أو خيالا فهو بكل مظاهره ليس إلا الله الذي يتجلى متلونا بصور مختلفة وأشكال متباينة، وهو من ورائها واحد أحد محيط إحاطة تامة مطلقة. ولتدعيم رأيه في علاقة الله بالعالم، القائم على عدم الفصل بين المفيض والمفاض، يعتمد رمزية العدد كما ركبتها العرفانية الصوفية، التي تعتبر الواحد هو مبدأ ظهور العدد، وهو الساري في الكثرة دون أن يتبعض أو يتكثر عن ذاته، وهو الواحد قبل الكثرة وفيها[110]. فرمز الواحد هو رمز على الإله كما أن العدد رمز على العالم. ولرفع هذا التقابل بين الوحدة والكثرة قام برد الكثير الفائض إلى المبدأ الواحد، وذلك لاعتقاده أن الواحد هو العلة التي يظهر بمقتضاها ويتعدد. كما ناظر بين الأعداد والحروف، حيث أن العدد "واحد" يناظر الحرف "ألف"، فكما أن سريان الواحد في مراتب الأعداد فإن الألف سارية في مخارج الحروف : "**ومجموع الوجود تضمن مجموع الحروف ويرجع عنها التي هي الثمانية والعشرون (...) والألف (...) عبارة الجملة، أعني جملة الحروف، لأن الألف اسمها ومظهرها، حاضرة لدى جميع الأسماء هو المثال الوجودي**"[111].

فكل شيء يرتبط بالألف ارتباط العدد بالواحد، ارتباط الوجود بلواحقه. حيث يقول [112] :

(110) انظر : الرمز الشعري عند الصوفية ص 398.
(111) مخطوط المقاليد الوجودية ص 438 قارن بين قوله هذا وقول ابن مسرة في رسالته "خواص الحروف وحقائقها وأصولها" تحقيق ونشر الشيخ محمد عويضة : "إن الحروف هي الهباء وهي أصل الأشياء في أول خلقها... (وهي) ثمانية وعشرين حرفا". ص : 49.
(112) الديوان ص 159، الشعر زجل، اللهجة مغربية

الألـــــف واحـد ةُ كــــلـوا	والحروف مـــنُّــوا ظْــهَـــارَتْ
خـــل انت الــبـــا مع الـتَّـــا	عــــن ذات الألـــف صدارت
وكــذلك الــلام مــعَ الـيَـــا	مـــن وجــودها انْــفَـجَـــارَت

وعلى هذا الوجه من القول تفيض الموجودات عن ذات الحق "الله" كفيض العدد عن الواحد والحروف عن الألف، نجد عبد الكريم الجيلي (ت 705) في مذهبه الرمزي الذي استبطن في ضوئه ما تتضمنه الحروف من دلالات تثبت وجودا واحدا هو الوجود المطلق، وجود الله الذي يصدر عنه كل ما كان وما هو كائن وما سيكون[113]، تابعا في ذلك أصحاب الوحدة المطلقة وعلى رأسهم "ابن سبعين" . و"الششتري". يرى : أن الله تعالى في نفسه وجود محض وهو خماسي لأن الألف التي قبل الهاء ثابتة في اللفظ ولا يعتد بسقوطها في الخط لأن اللفظ حاكم عن الخطا[114].

الألف الأولى عبارة عن الأحدية التي هلكت فيها الكثرة، ولما كانت الأحدية أول تجليات الذات في نفسه، كان الألف في أول هذا الاسم منفردا بحيث لا يتعلق به شيء من الروح، وهذا تنبيه على الأحدية التي ليس لأوصاف الحقيقة ولا للنعوت الخلقية فيها ظهور فهي أحدية محضة، اندحض فيها الأسماء والصفات والأفعال والتأثيرات والمخلوقات[115].

وللألف كما يرى بسائط تشير إلى الأحدية، وهي ألف ولام وفاء، الألف يدل على الذات الجامعة للبساطة والمنبسط فيه، واللام بقائمته يدل على صفاته القديمة وهي الأفعال القديمة المنسوبة إليه، والفاء يدل على المفعولات بهيئته، ويدل في نقطته (أي النقطة فوق الفاء) على وجود الحق في ذات الخلق، ويدل باستدارة رأسه وتجويفه على عدم التناهي للتمكن من قبوله للفيض الإلهي ...[116].

وبعد ذلك ذكر أن اللام الأولى عبارة عن الجلال، ولهذا وجدت الألف لأن الجلال أعلى تجليات الذات، والحرف الثالث، اللام الثاني والتي هي عبارة عن

(113) انظر : كتاب الإنسان الكامل ص 70 ط 1 دار الرشاد، البيضاء 1997.

(114) انظر : كتاب الإنسان الكامل ص 28.

(115) المرجع نفسه ص 28.

(116) المرجع نفسه ص 28.

الجمال المطلق الساري في مظاهر الحق، والحرف الرابع، وهو الألف الساقطة في الكتابة الثابتة في اللفظ، وهو ألف الكمال المستوعب الذي لا نهاية ولا غاية له. والحرف الخامس من اسم الله هو الهاء، وهو رمز يشير إلى هوية الحق الذي هو عين الإنسان[117].

وهكذا فإن الله عند "الششتري" هو مبدع الأشياء ومفيض الخيرات على العالم، وأن كل ما يفيض عنه غير قائم بذاته بل محتاج إلى مفيضه في إيجاده. ولهذا نجده يوجه اللوم للجاحدين للوحدة بين المبدع (بالكسر) والمبدع (بالفتح) وخاصة علماء الطبيعة الذين يفسرون علاقة الله بالطبيعة المادية والإنسانية تفسيرا ماديا لا روحيا، قائلا [118] :

إنك يـــــا مخاصـــــم	في بـــحـــر الــــلــــوم عـــايم
وبين لــــلـــطـــبـــيـــعـــي	مـــــا هـــــــو أولى
وقــــلــــوا الانـــفـــعـــال	عـــــن فـــــاعـــــل أم لا
فــــإن جـــــاك بـــــاســـــم	مـــن تـــهـــوى فـــأهـــلا
هـــــذاك هُـــــ اســـــم دايم	قـــلـــوا دعـــنـــي يـــا ظـــالم
وهـــــل يـــنـــكـــر أحـــد	لـــــوجـــــود فـــــاعـــــل
ظـــــهــــــر ســـــر الخلاف	بين الأوائـــــــــــــــــل
ومــــــــرقــوم الأرقــام [119]	بـه يشـــــــــــــــهـد يا نـايـم

ذلك أن علاقة الله بالطبيعة ليست علاقة تمايز وانفصال وتناقض مطلق، بل هي علاقة جدلية بين فاعل ومنفعل ، بين ماهية وهوية، أما الماهية فإن الله هو عين الطبيعة الكلية وماهيتها في محايثة تامة، وأن الهوية في نظره الغنوصي الصوفي، باعتبارها نسبة وإضافة وإخبارا، يكشف عنها أنه لا وجود للأشياء ولا للطبيعة إلا من حيث تلي موجدها، فلا وجود للأشياء ولا للطبيعة مستقل بذاته، والقرآن يشهد بذلك في قوله تعالى : "**وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين ما**

(117) المرجع نفسه ص 30.

(118) الديوان ص 197 – 198 الشعر موشح لهجته معربية أقرب إلى الفصحى.

(119) مرقوم الأرقام في الشطر الأول من البيت الأخير تشير عند العرفانيين إلى كتاب الله، القرآن.

خلقناهما إلا بالحق"[120]، حيث يكون "الحق المخلوق به كما أكد على ذلك بحق "ابن برجان" (ت 536 هـ)، هو الله المتجلي في كل ما هو موجود[121].

IV- الوجود ومراتبه (الوهمية) :

لا نجد عند الششتري ترتيبا دقيقا مفصلا للموجودات الفائضة عن الموجد الحق كما فصل ذلك شيخاه : "ابن سبعين" في كتابه بد العارف[122] وابن عربي في كتابه الفتوحات المكية وفي رسائله، خاصة رسالة الأزل، والإسفار عن نتائج الأسفار. وإنما نجد إشارات مقتضبة ولكنها معبرة عن مراتب الموجودات كما صدرت وترتبت عن الأول الله ، فهو يرى أن : "ماهية الوجود عالم أمر وخلق وحق"[123].

أما الحق فعنه صدرت كل الموجودات، وهو الله الوجود الأعظم والأول المطلق الفياض، فالعالم الكوني كله من البداية إلى النهاية مجموع أمرين من ظاهر وباطن، فيعبر عن الباطن **بالأمر**، أما الظاهر فيعبر عنه **بالخلق**.

وقد لخص "ابن الخطيب تصور أبي الحسن الششتري" وتصور غيره من العرفانيين المتأخرين من أصحابَ الوحدة، للأشكال الوجودية ومراتبها بالنسبة لمفيضها كما يلي :

عالم الأمر، ويتكون من مجموع خمسة عوالم :

عالم السر
عالم العقل
عالم الروح
عالم النفس
عالم الصورة.

---

(120) السورة 44، الدخان الآية 38 – 39.

(121) انظر : مقال من أين استقى ابن عربي فلسفة الصوفية ص 10، د. عفيفي مجلة كلية الآداب القاهرة أ ج 1933 م.

(122) انظر كتاب بد العارف ص 112 وما بعدها، وفلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين ص 42 – 43 .

(123) مخطوط المقاليد ص 476.

وينتهي الأمر إلى باطن العرش المجيد.

كما أن عالم الخلق كذلك مكون من مجموع خمسة عوالم :

عالم الطبيعة
عالم الأفلاك
عالم الكرسي
عالم اللوح
وعالم القلم

وينتهي الخلق إلى ظاهر العرش المجيد.

وتعتبر عوالم الأمر ذات طبيعة روحانية، أما عوالم الخلق فهي جسمانيات. فالعرش مثلا روحاني من حيث باطنه المتصل بالروحانيات، وجسماني من حيث ظاهره المتصل بالجسمانيات[124].

وهكذا يمكن إرجاع الوجود المفاض إلى وجودين كبير وصغير، كلي وجزئي، مع اعتبار أن الوجود الجزئي لا يقل عن الوجود الكلي بل هو في قوته.

أما الوجود الكلي فهو ذات تتكون مجموعها من أرواح مجردة وأنوار مجسمة، وأجسام منورة، وأجسام وظلمة، مكونة بذلك عشرين من العوالم.

بالنسبة للأرواح المجردة يمكن إرجاعها إلى أربعة عوالم :

عالم العقل الفعال
عالم الروح الكلي
عالم النفس المطلقة
وعالم الصورة الفاضة.

وبالنسبة للأنوار المجسمة فعددها كذلك أربعة وهي :

---

(124) انظر روضة التعريف بالحب الشريف ج 1 ص 156 – 157 .

العرش المجيد
الكرسي الوسيع
القلم الرفيع
واللوح المحفوظ.

هذا بالإضافة إلى الأجسام المنورة، التي هي الأفلاك السبعة، والفلك المكوكب الثامن، الذي يعرف بعالم الجنان، فعالم الطبيعة، الذي يدعى بالأركان أو العناصر الأربعة : النار، الهواء، الماء، والتراب[125].

وأما الوجود الصغير، الجزئي، فهو مختصر الوجود الكلي، وهو ذات يطلق عليها الإنسان، ومجموعها يتكون من عقل وروح ونفس وفكر وتصور وذكر وحفظ وحس ودماغ وطحال ومرارة ومعي ورئتان وكليتان وكبد وصفراء وسوداء وبلغم، وهي عشرون عالما يجمعها الجسم والروح في توافق وتماثل مع العالم الكلي، الكبير[126]. غير أن "الششتري" عندما يتكلم عن هذه العوالم المتضمنة في عالم الأمر وعالم الخلق، فإنه لا يقول بوجودها حقيقة، ولا يعترف لها بوجود قائم بذاته في استقلال عن كنهها. بل لا يطلق اسم الوجود في لغته الرمزية العرفانية، إلا على الله الواحد الحق، ويؤكد على أن تلك العوالم ومراتبها ليست سوى من خلق الخيال والوهم، حيث يقول : **"وما وقع التشتت في الوجود الوهمي إلا بفرضه الذوات والمراتب والصور والنواميس والأعداد وما أشبه ذلك مما يطول ذكره ..."**[127].

ويقول[128] :

إن حجبت عن ذاتي بالطين   فالغنى، عني الفقر يدنيني إليّ عندي

إن خلَعْتَ يا طالب الفَقر
عالم الجُسوم مع عالم السِّرْ
بذاك نعني الخلق والأمر

---

(125) نفس المرجع ص 159.
(126) نفس المرجع ص 159.
(127) مخطوطة المقاليد الوجودية ص 436.
(128) الديوان.

يـــنـــجـــلـــي لك الاســـم في الحين وترى امتداد الكاف والنون من المبدي

كَـــافُـــنـــا إلـــهي لا يـــفـنـــى
إنـــه إلى لـــفـــظـــكم مـــعـــنـى
كـــل مـــن يـــهـــم بما هِـــمْـــنَـــا

وحتى عندما يأخذ بفكرة شيخه "ابن سبعين" في تقسيم الوجود إلى وجود مطلق وآخر مقيد وأخر مقدر[129]، مؤكدا على أن الوجود الحقيقي في هذا التقسيم هو المطلق، على اعتبار أن الوجود المقيد هو الوجود الجزئي، الإنسان، أي أنا وأنت، والمقدر هو كل ما يقع في المستقبل[130]. فإنه كان واعيا ببديهته الشعرية الصوفية الخارقة، أن الهدف من ذلك التقسيم هو : أن المطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء، وأن الوجود في كليته وشموليته ليس شيئا آخر سوى المطلق حيث يقول[131] :

ولا تـــلـــتـــفـــت في السير وكـــل مـــا سـوى اللـه غيرٌ، فاتخذ ذكره حصـنـا
ومـــهـــمـــا تـــرى كـــل المراتب تجتـــلـــي عليك فحل عنـهـا، فعن مـثـلها حلنـا
وقـــل لـــيس لي في غير ذاتك مـــطـــلـــب فـــلا صـــورة تجلـــى ولا طـــرفـــة تجنـــى

ومن ثمة فعلى الإنسان، كما يرى، أن يتوب عن إثبات البعدية أو المعية أو القبلية لله بالنسبة للموجودات، لأن وجودها وجود الله، ومن يتبع حواسه ويحتكم إلى عقله، فقد أفسد فكرة التوحيد الحقيقي، توحيد المحققين الذين لا يرون في الوجود سوى الله وليس سواه، بما في ذلك ذات المتصوف الفقير المحقق، حيث يقول[132]:

وقـــطـــع ذوي الألـــبـــاب عشـــق مـــراتب مـــن الـــعـــالم الأدنـى ويـسـلبن كـالـسـحـر
وفي الـــعـــالم الـــعـــلـــوي لـــذتـــنـــا الـــتـــي تـدور عـلـيـهـا الآن والعيش في الدور
وأن يـــد الـــتـــجـــريـــد تـــرفـــع سِـــترهـــا وتبدو ذوات الحسن من داخل الستر

---

(129) حيث يقول "ابن سبعين : "وقسم الوجود إلى مطلق ومقيد ومقدر، والتزم في ذلك كله الآداب تسعد وتصعد وتنال الكمالات، وتكون بحيث لا يمكن أن يزاد فيك، ولا يحتاج إلى غيرك الممكن منك، ولا يبقى لك توجه إلا إلى بدك الحق الواحد الحق وحده، ولا يحتاج إلى غيرك الممكن منك، ولا يبقى لك توجه إلا إلى بدك الحق الواحد الحق وحده ..." الرسالة الفقيرية ص 10.

(130) الرسالة الرضوانية ص 328.

(131) الديوان ص 129 – 130. الشعر موشح لهجته قريبة إلى الفصحى.

(132) الديوان ص 44 شعر لغته فصحى : البحر الكامل.

*** لكن ما مرمى "الششتري" من إثباته لوجود مضاف أو وجود هو عبارة عن خبر عن الوجود الحق، ثم بعد ذلك ينفيه ويسلب الوجود عنه؟**

إجابة عن هذا السؤال، يرى "الششتري"، أن الوجود المضاف بمراتبه المتعددة المختلفة وبعوالمه المتكثرة الكلي منها والجزئي، وكذلك بأقسامه المفترضة، ليس له وجود على الحقيقة، لأن الوجود الحق لله، كما أنه ليس معدوما على الحقيقة، لأن العدم لا وجود له، بل هو متوهم. وللمتوهم في مذهبه وظيفة أساسية، تتجلى في التدليل على حقيقة الوجود، فيه يتبين الحق، ذلك لأنه : **"هو الجنس الجامع للأوهام، وفرض في الوجود ليتبين به الحق ما من وهمه الذي ملأ الوجود، ثم ما منه فيه شيء"**(133).

ويماثل "الششتري" صدور الموجودات عن الواحد المطلق الله، وتعددها في الوهم، بانتقال الأسماء الإلهية وتعددها عن الموجود الأعظم الله، فهي ليست الله ولكنها تحققه : "فالأسماء تنتقل عن الذات ذات الحق الواحد، ويكون طلوعها بالوهم على الحق، فهي غير الحق لكن تحقق الحق وتبين بها المراتب، وهي آلة موصلة لذلك"(134).

فكما أن الوجود المضاف خبر عن الوجود الحق، فكذلك الأسماء خبر عن ذات الحق والطريق الموصل إليه.

٧- حقيقة الوجود أو الوجود الحق :

حقيقة الوجود في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي، القائل بالوحدة الوجودية المطلقة، هي الله الموجود بالذات الممتنع عدمه، فليس الموجود في الحقيقة من جميع مراتب الموجودات وأقسامها، مع تكثرها وتعددها، إلا الوجود المطلق الله، أما ما سواه فهو وهم وتبليس. غير أن الله بهذا المعنى، باعتباره الكل والكل هو الله، مفهوم من ابتداع الذات الإنسانية لا حظ له في الواقع، إنه حالة سيكولوجية تظهر في نفس الإنسان وتتردد فيها كلما أقلع عن اعتقاد الوهم، لترى جلال القوة الخارجية فيه(135).

---

(133) مخطوط المقاليد الوجودية ص 436-437.

(134) مخطوط المقاليد الوجودية ص 437.

(135) مقال : أبو الحسن الششتري ص 130.

فالله معنى باطن في فكر الإنسان – العبد، ولكن إدراكها، كما ألمعنا، يتطلب تجاوز ما هو معارض لهذا الإدراك، ألا وهو المشخص عامة. ولما كان المشخص هو لواحق الوجود، أي كل الموجودات ومنها الإنسان، فإننا نجد "الششتري" يتساءل عن كيفية نفي الوجود المضاف ورفضه، مع العلم أن الذي يتعين عليه رفضه هو مرفوض ومنفي أصلا :

ولكنه كيف السبيل إلى رفضه ... ورافضه المرفوض : نحن، وما كنا؟[136]

ويجيب "الششتري" عن هذا السؤال الوجودي الهام، بأن السبيل هو : أن يتعدى الكائن البشري وجوده وأن يخرج عن وجود الموجودات، ثم بعد ذلك يتجاوز حدود الحس ويمزق حجابه ويجعل من علاقته بالله علاقة بين ظاهره وباطنه، ومن عشقه لله عشقا لذاته أي للحقيقة الباطنية فيه، وهنا تنكشف له الحقائق وتنجلي في ذاته فلا يرى في آخر الأمر إلا الله الذي هو ذاته. حيث يقول [137] :

تعدى من وجودك ... إن شئت أن تراهم
واخرج عن العوالم ... وادخل تحت لواهم
واحكم فالأمر أمرك ... ما ثم غيرك تختر
مزق حجاب حسك ... ترى الغيوب تجتلي
وتنظرك موحد ... أحد ما تم أكثر
باطن بكل باطن ... ظاهر بكل مظهر
وصار الخلق خلقك ... يا صاح من صفاتك

ومن هنا نجد "الششتري" يدعو للرجوع إلى الذات من أجل إدراك الله، لأن الله في النفس لا خارجها، بحيث يجب أن تكون دورة الذات الإنسانية في ذاتها، لأن الذات فيها كل شيء، فبدورة الذات الداخلية تنكشف الحقيقة العظمى، فلا يجد الإنسان سوى الوجود الواحد المطلق، وفي ذلك يقول [138] :

---

(136) الديوان ص 82 البيت السادس من قصيدته النونية.
(137) الديوان ص 396 الشعر زجل لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية.
(138) الديوان ص 372 ,373 الشعر : موشح لهجته أندلسية متفصحة.

كــــــــم درت في ذاتــــــــي | دور الــــــــــــرحــــــــــا
في الحس والمعـــــــــنــــــــى | نـــــفـــــتش عـــــلـــــي
كـــم خضت في لجًا، وكم بـــحـــر | وكـــم حـــادث أســـمــع، وكـــم خبر

لم نجد فـــيـــهـــا، لـــهـم أثـر

والـــــــنــــــار في ذاتـــــي | مـــع الــــــهـــــوى
وكـــم كـــوى قـــلـــبـــي | بـــالشـــــوق كـــي
ضـــــيُـــــا أنـا، في كل حـال | وقد خـــفـــيت عـــنـــي، بـــلا زوال

ودايـن عــلــى أني، في قــيــل وقـال

حـــتـــى تـــبـــدالي | مـــــا في الجُبَـــــيْ
وزال عـــــــنـــــــي | عـــــين الـــــغطي
ظـفـرت بـي حـقـا، بـعـد الـفـنـا | ومـــن هـــنـا أبـــقـــى، بـــلا أنـا

ومن أنـا يــــا أنــــا إلا أنـا

وهنا تذوب المسافات بين الرب والعبد، ويصبح ذلك البعد الذي أقامه الوهم لا وجود له عند من وعى حقيقة الوجود، الذي يشهد نفسه بالحق في جمع لا انفصام له ولا فرق فيه. وفي ذلك يقول (139) :

دجـى غـيـهب الـتـفـريـق قـد زال | وأقـبـل صبـح الجمع من بعد ما شطا
وولت جيوش الشفع عند لقائه(140) | كفعل بخميس الزنج حين يرى القبطا
شـربت كـأسـا مـلـؤها سِرُّ وِتْرِه(141) | فـهـا أنـا سـوان وما دقت إسـفـنـطا
وهـمت بـذات كـان بيـني وبيـنـهـا | من الوهـم بـحـر قد وجدت له شطا
فـيـا لـك مـن بـحـر إذا راح قـطـعـه | أخو الغرق يـلـفـيـه عليه قد اشتطا

(139) الديوان ص 53 — 54 شعر من البحر الطويل.
(140) جيوش الشفع تعني في القصيدة : الكثرة المتوهمة في الوجود، وعندما يظهر الوتر الحق ويتجلى لا يبقى في الوجود إلا هو.
(141) الوِتْرُ والوَتْرُ : الفرد أو ما لم يشفع من العدد، والوتر صلاة واحدة والوتر هو الله. أنظر لسان العرب مادة وتر.

فالبحر والشاطئ كما ورد في القصيدة لا وجود لهما إلا في ذات الإنسان، وتجاوز البحر إلى الشاطئ هو انتقال من التفرقة إلى الجمع ومن الشفع إلى الوتر، لأن التفريق هو إثبات للخلق في مقابل الحق، واعتقاده يؤدي إلى الاعتقاد بوجود القِسْمة والمغايرة والتعارض والإيمان بانفصال الإنسان عن الله، بينما الموقف الصوفي العرفاني الذي يدافع عنه هو تحقيق الإلهي في صورة الإنساني أو الإنسان الإلهي.

وهكذا نجد "الششتري"، حسب ما أوضحه "ابن عجيبة"[142]، يحث من بلغ هذا المستوى من الإدراك الوجودي، أن يقطع وجوده لكي لا يبقى إلا بوجود الله، ولا يعترف بأي وجود إلا بوجوده، لأنه تعالى ستر صفاته الأزلية بظهور ذات الإنسان الكثيفة صونا لسر ذاته الأبدية : "فالكل من الله وإلى الله ولا موجود سواه"، وفي ذلك قول "الششتري" :

إذا رأيت الـــــــوجـــــــود قـــــــــــد لاح في ذاتك
هـــــــــو دس ولازم الحدود ذلك صـــــــفــــــاتك
واضــــــرب بــــترســــــك ال عـــــــقود والـــــق عصاتك

فالتهودس في البيت الثاني يعني التحمق، والترس في البيت الثالث هو الدرع الذي به يستر المحارب مواقع النبال، والمراد بالعقود في الشطر الثاني من البيت الثالث : العلائق والشواغل وكل ما يبعد الإنسان عن الحق الله، وإلقاء العصا في آخر البيت الثالث هي كناية على طرح كل ما يستند إليه أو يعتمد عليه من أسباب لتظهر أنوار السرائر، أي معاني الصفات السارية في الذات التي هي ليست شيئا آخر إلا ذاتك.

"الششتري" إذن يعتبر مادون الحق شواغل، بما في ذلك من صفات وصور وأسماء، ولكن ما دامت هاته بها يحقق الحق، لأنها بمثابة الحاجب الذي يقف دون الملك والذي يهيء للقائه وإدراكه، فيجب اتباع سبلها، ولكن إذا ما وصل الإنسان، وأدرك حقيقة الملك الديان، عليه أن يترك كل الوسائط إذ لا حاجة بها بعد الآن، لأنه منذ تلك اللحظة يصبح يدرك أن حقيقة الوجود لا تخرج عن ذاته، حيث يقول : " **فإذا وصلت فلا حاجة بها (لواحق الوجود) لكنها ليس (لها) انفكاك من الوجود مثلما بوجه ما إذا**

(142) ابن عجيبة "إيقاظ الهمم" ص 225.

وصلتك إلى ذات ما مثل الحاجب مع الملك يدلك عليه، ويعلمك كيف يكون الدخول إليه وبين يديه، وكيف يتأدب بالصمت، لكنه يقول عند وصولك إلى هذا الملك إذا أذن لك في الوصول (...) فذاتك هي الملك وخبرك هو الحاجب بل هي الملك والحاجب، إلا أنه من فرضك الذي فرضت وشغب عليك وحجبك عنها، فأنت الحاجب المحجوب ..."[143].

الوجود الحق إذن لا وجود له إلا في الذات الإنسانية، وعلى الإنسان أن يبذل قصارى جهده من أجل إدراكها وأن يجعل هدف وجوده كله هو بلوغ هذه الحقيقة، إذ لا موجود على الحقيقة، ولا غير ولا سوى، إلا الله، الذي هو الإنسان ليس إلا، فلا حاجة للإنسان أن لا يطلب الحقيقة خارج ذاته.

وفي هذا يقول[144] :

الحبيب الذي هويت	ليس لو ثاني
أش ما نطلوب	يقل لي خذ
أنا معك	إياك تقل عني محجوب
أنا أُسُّك	وأنت أسُّ بياني
وأنا كُلُّك	أَيَّاك ترى لي ثاني
صِفَاتِي	أثبت منها صفاتك
وحياتي	جعلت منها حياتك
حركاتي	بقدرتي لا بذاتك
أنا أنت	إذا فهمت المعاني
لس نغيب عنك	إذا دريت كِيفْ تراني
أنا وحدي	لَسْ ثم حَدُّ أمامي
وسلامي	نقريه، أنا لي سلامي
واشْ ما نسمع	ما نسمع إلا كلامي
أنا نَنْطَق	من خلف هَذِي الأواني*

(143) مخطوط المقاليد الوجودية ص 437.

(144) ديوان الششتري ص 260–261 زجل لهجته أندلسية.

* الأواني : الجسوم.

ويعود "الششتري" بعد هذا إلى ذاته ليعاتبها، ويؤنب مسعاها فيما ذهبت إليه من أن الله هو ما تجلى في الوجود من كائنات، فيتوب عن هذا الاعتقاد، ويؤمن بأن لا وجود إلا الله، وأن الله لا وجود له إلا في الذات، ذات الصوفي المتحقق بالوحدة، حيث يقول(145) :

بعضي يا كلي اِسْمَعْ ... أنَّ رُوحِي لِذاتي
مالي وهم فيه ترتع ... ولا طور الصِّفاتي
فأنا لا نخَيَّل ... ولا نَنْظُر لغيري
ثَمَّ سِرٌّ لاَ يُمَثَّلْ ... لا بِزَيْدٍ وَعَمْرُو
نَفْيِي في الذَّات ونجعلْ ... جَهْري في نُطْق سري
جَلَّ من ذاتو ذاتي ... من غدا إليَّا مَغْنَى
وصِفَاتُو صِفاتي ... عز مَنْ لَمْ يُثَنَّى
وحيَاتُو حيَاتي ... وبقاؤوا لا يَفْنَى

ومن ثم فلا حاجة للبحث عنه، فمن الجهل كما يرى، أن يكون معك وأنت تفتش عنه :

هُوَ مَعَكْ ... وأنْتَ تَطْلُبْ أيْنو
قَصَّر فَهْمَكْ ... أينو أينو أينولي

ياذا الجاهل بجهلك ما تعلم (146)

وهكذا ينتهي "الششتري" إلى أن الوجود واحد وهذا الواحد هو أنا وأنت وكل الذوات البشرية لا غير :

أنا واحد ليس اثنين ... في هذا الأمر حاروا
من حجَرْ ينبعْ لَكْ المَاء ... وفي حجَرْ الماء ناروا
أنا واحد وهو واحد ... كيف نكُونْ إحنا اثنين
هو مَعْبُودْ وأنا عابد ... فيجي من هذا ضدَّينْ

---

(145) الديوان ص 115، الشعر موشوح، لغته فصحى.
(146) الديوان ص 257، العشر : زجل لهجته أندلسية.

وهـو مشـهـود وأنـا شـاهـد
من هُـ فـيـنـا صـاحب اثـنين
وإذا كـنـا الـزوج واحـد
فـالـوصـال يـغـيب نـفـاروا
والـوجـود واحـد هـو كـلـه بـيك
وفـيـك تـظـهـر أثـاروا
الـتـفت لـرُوحَـكْ يا محظُـور
أنت هُـ لس ثـم غيرك(147)

VI- الإنسان وحقيقته الوجودية :

يمثل الوجود عند "الششتري" حقيقة كاملة ودائرة محيطة يعد الإنسان مكون من مكوناتها الأساسية وأحد أطرافها المفترضة (الله، العالم، الإنسان).

وقد اهتم "الششتري" بالإنسان اهتماما خاصا، فكانت مقاربته للبعد الإنساني مرتبطة ارتباطا وثيقا بالبعد الإلهي، إلى حد يمكن القول معه : إن تلك المقاربة كانت مستغرقة في البعد الإلهي. ولكن خلافا للمواقف الصوفية السنية التي تقول بالانفصال في الوجود، انفصال الموجد عن الموجودات وتعاليه عليها، وبوجود هوة لا تعبر بين الله والإنسان، وأن علاقة الإلهي بالإنساني هي علاقة خضوع وانقياد وتسليم بقضاء الله وقدره، واعتبار وجود الإنسان يكمن فقط في خضوعه وامتثاله للإرادة والفعل الإلهي فيه دون أن يكون له أي فعل. خلافا لهذا الموقف الذي يدعو إلى إسقاط المثل الأعلى الإنساني، نجده يدافع عن مفهوم الاتصال الوجودي المطلق، رافضا فكرة الإله المتعالي، مؤكدا على القول بالإله المحايث، طاويا تلك المسافة التي أقامها التصوف السني الرسمي بين الله والإنسان، رادما الهوة الفاصلة بينهما، داعيا إلى إدراك الله الوجود المطلق من حيث هو باطن في الإنسان. وفي هذا دعوة منه إلى إعادة الخصائص المسلوبة للإنسان المتمثلة في إرادته الحرة المطلقة التي لا تحددها حدود في إدراك الحقيقة، وقدرته على بلوغ درجة عليا من المعرفة، ألا وهي التحقيق، الذي تتلاشى أمامه كل مظاهر الوجود المتعددة ، ولا يبقى إلا هو (الإنسان) باعتباره الحقيقة المطلقة ولا يبقى لغيره وجود. حيث يقول(148) :

(147) الديوان ص 157 – 158 الشعر زجل لهجته دارجة مغربية في الغالب.
(148) الديوان ص 46 – 47.

مـن كسـر الـطـلسـم عـن نـفسـه وكـــان في الــعـــالم ذا مخبره
بـدا لـه الـكـنـز الـذي خـفـي فـلـيشـكـر الـلـه الـذي بصـره
قـد فـتـح الـقـفـل الـذي أغـلـق الإنسـان يـا صـاح فـمـا أقـدره
قـفـل من الأسـمـاء قـد حـلـه خـلـيـفـة الحق الـذي دبره

فالإنسان إذن في مذهب "الششتري" يتمتع بمكانة وجودية هامة، وحتى تتحقق لإفراده تلك المكانة، عليهم أن يدركوا الحقيقة الكامنة في ذواتهم، وآنذاك سيعلمون علم اليقين كنه وجودهم. يقول : "**اعلم أن الواجب عينك والمحال خبرك فمحال أن تخبر عن غيرك، وإن أخبرت بأي شيء (...) فإنما تخبر عنك ...**"[149] :

والإنسان كوجود واقعي، عند "الششتري"، مكون من جسم ونفس وروح : "**جسم ونفس وروح بالنظر إلى الإنسان**"[150]، وهو في وجوده مماثل لوجود العالم باعتباره "**ملك وملكوت وجبروت**"[151]، **فيقابل الجسم المُلك** : من حيث هو عالم الشهادة ، من المحسوسات الطبيعية :كالعرش والكرسي وكل جسم يتميز بتصرف الخيال (في الوهم) من مجموع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التنزيهية والعنصرية، وهي كل جسم يتركب من الإسطقسات[152]. ويقابل النفس والروح **الملكوت** من حيث هو عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس[153]. ويقابل **الجبروت** باعتباره عالم العظمة أي عالم الأسماء والصفات الإلهية[154] : ما هو مجموع من صفات في الإنسان. فكل جزء من أجزاء العالم المفترض يقابله عضو أو جانب من جوانب الإنسان المفترضة. وقد لخص لنا "ابن الخطيب" هذه المماثلة كما رامها أصحاب المذهب خاصة "ابن عربي" و"ابن سبعين" و"الششتري" ، الذين يعتبرون أن الإنسان والعالم واحد، فهو جامع للطائف الأكوان [155]، وأن الطبيعة الإنسانية إنما

(149) مخطوط المقاليد الوجودية ص 434 .
(150) مخطوط المقاليد الوجودية ص 426.
(151) مخطوط المقاليد الوجودية ص 426.
(152) التعريفات ص 157.
(153) التعريفات ص 156.
(154) التعريفات ص 50.
(155) ابن عربي مخطوط مرآة المعاني عن الرمز الشعري ص 279.

هي من الطبيعة الكلية الشائعة في العالم[156]، وأن العالم : "الإنسان الأكبر" يماثل في وجوده وتكوينه الإنسان : "العالم الأصغر" كما يلي :

يعد العقل من الإنسان جزءا من العقل الفعال، والروح جزءا من الروح الكلي، وهو محل الفهم عن الله بالمحل الأمري الإلهي الاختصاصي مصداقا لقوله تعالى : "قل الروح من أمر ربي"[157]. وتكون النفس في الإنسان جزءا من النفس الناطقة. أما القلب فهو فيض من الصورة الفياضة، وهذا الفيض هو القابل لفيض العقل والروح والنفس. والفكر الذي محله مقدمة الدماغ المتضمن للسر القلبي يشبه العرش المجيد. والتصور الذي محله الخزانة الوسطى من الدماغ، وهو يشبه الكرسي الواسع. والذكر فهو في الخزانة المؤخرة من الدماغ وهو يشبه القلم. والحفظ برزخ بين خزانتي الفكر، والتصور من الدماغ وهو شبه اللوح المحفوظ.

أما الحس الذي محله الجوارح الخمس فيماثل الفلك الثامن المكوكب. والطحال يماثل فلك زحل، والدماغ يماثل فلك المشتري، والكبد يماثل فلك المريخ، والقلب يماثل فلك الشمس، والكِلية تماثل الزهرة، والمرارة تشبه كرة النار، والدم كرة الهواء ... .[158]

فالإنسان إذن نسخة من العالم وكل شيء فيه مماثل لما في العالم :

كل شيء يذكار	في صفاتك مجموع
والشموس والأقمار	فيك تغيب وتطلع[159]

فوجود الإنسان ليس سوى ترجمة ومثال مصغر لوجود العالم :

وموجود الوجود	سرك الحق
نرى طربة لازم	وجودنا تراجم

---

(156) ابن سبعين : بد العارف ص 51.

(157) الآية 85 سورة الإسراء.

(158) ابن الخطيب : روضة التعريف ج 1 ص 160 — 161.

(159) ديوان "الششتري" ص 153 الشعر : زجل لهجته أندلسية.

ومما تجدر إليه الإشارة، أن القول بالتطابق والمماثلة بين الإنسان والطبيعة له ما يشبهه في حكمة الهرامسة العرفانية، وكذلك في الفكر العرفاني اليهودي كما شاعت في فكر القبالة، ومن الممكن أن نجد أصول الفكرة تضرب في أعماق الأساطير القديمة التي تصورت الإنسان على هيئة الكون والكون على هيئة الإنسان[160].

وقد استقى "الششتري" الفكرة مما كان شائعا من أفكار حول المماثلة بين الإنسان والعالم في التراث الصوفي، خاصة ما كتبه "ابن عربي" في رسالة "الإسفار عن نتائج الأسفار"، حيث أشار إلى ذلك موضحا أوجه المماثلة بين الأرض وطبقاتها والعالم العلوي، وما فيه من سماوات وكواكب وبين قوى الإنسان الجسمية وصفاته المختلفة[161].

أو ما كتبه "ابن سبعين" في "الإحاطة"، و"الكلام على المسائل الصقلية"، حيث ألمع إلى شيء من ذلك حين اعتبر أن : **"الإنسان في العالم والعالم كله مماثلة والمماثل واحد مع مثله، فالإنسان والعالم واحد"**[162]. فهو يرد هذا إلى ذاك ويوحد بينهما قائلا : **"إذا اطلعت على الهيئة وتخلصت على الهيئة وتخلصت لك هذه القسمة وجميع ما حللت وقسمت لكي تتبين به طمأنينة التأنيس وترجع بعد خلاصك من القسمة المذكورة إلى قبل نفسك تجد فيها جميع ما ذكر بوجه ألطف وهي له شبه النموذج"**[163].

و"الششتري" يرى أن الإنسان فاض عن الله كما فاض العالم بموجوداته المختلفة العلوية والسفلية المادية والروحية، أي أن العالم بما فيه من موجودات روحانية أو جسمانية جزئية أو كلية عرضية أو جوهرية قد أفاضها الله على الإنسان، لكن، وكما تبين لنا من قبل، فرغم أن الإنسان يعتبر جزءا لا يتجزأ من العالم، وأنه مساو له ومماثل، إلا أنه يتميز عنه، كما يرى، بكماله الذاتي وعدم مماثلته لأي جزء من أجزاء العالم على حدة، لأنه يمثل الجمعية الراقية، والتقويم الحسن، والمختصر الشريف، والذي يعبر عنه بقوله :

---

(160) انظر : كتاب الرمز الشعري عند الصوفية ص 278.

(161) انظر : كتاب "الإسفار عن نتائج الأسفار" رسائل ابن عربي .

(162) الكلام على المسائل الصقلية ص 50.

(163) كتاب الإحاطة ص 22.

مـــعــــــــــي فـــي داري	شـــــــــموسي وأقمـاري
كــــــل الـــــــدراري	تجــــري عـــلــى آثـــاري

وعن هذا التصور الذي بلوره "الششتري" في حقيقة الوجود الإنساني ترتبت مسألتان هامتان هما :

1- انه رغم قوله بتشابه الإنسان والعالم وتماثلهما، إلا أنه لا يقول بخضوع الأول للثاني ولا تأثيره فيه بحركات أفلاكه وكواكبه، كما أنه ليس بواقع تحت تأثير قواه المادية والروحية كما ترى بعض العرفانيات الصوفية، بل بالعكس إن العالم هو الذي يكون في تركيبه وحركاته ووجوده يجري على آثاره، لأن الإنسان هو حقيقة الوجود ولولا وجوده لما وجد العالم، وهذا ما يوضحه قول "الششتري" الموجه إلى الإنسان قصد توعيته بدوره وقيمته الوجودية ورتبته بالنسبة للعالم :

"فأنت الحق وخبرك الوهم وأنت المحيط وخبرك المحاط به، وأنت الوتر وبه يكون الشفع، وأنت القضية الثابتة وهو الذاهبة وأنت روح وهو جسم وأنت رب وهو عبد، وعنه يجب التخلي وبأن تخبر يجب التحلي فوجودك له هو التجلي، وباصطلاح أنت العلة وهو المعلول ومبدع أو رتبة ثانية منك، وقلم ولوح وعقل، وأنت الواجب وهو الممكن، وأنت الشرط وهو المشروط، وهو الشرط في كل مشروط، وكل مشروط حقيقته أنت، وهو الاسم وأنت المسمى والاسم المشار إليه مجموع الأسماء والمثال الموضوع على مرتبته ..."(164).

وبدون شك فإن في تصوره هذا، الذي يسند للإنسان قيمة وجودية مطلقة، تدعيم لرأيه في حرية الإدارة الإنسانية، وتغليب للبعد الإنساني على البعد الإلهي في فهم الوجود. وهذا ما يدعمه قوله(165) :

بـــيك ظـــهرت هـــذه الأشـيـــاء	الـــــتـــي لا تـــنـــــــحصاروا
وإلـــــيك تــــرجـــع بـــأمــروا	إن مـــــن أجـــــلــك ظْــــهـاروا

(164) مخطوط المقاليد الوجودية ص 435-436.

(165) الديوان ص 158-159، الشعر : زجل لهجته مغربية.

2- إذا كان الإنسان عند "الششتري" مركبا من روح ونفس وبدن، وكان كل جانب من جوانب وجوده المفترضة يختص بمهمة وجودية معينة، حسب الظاهر، فتختص الروح مثلا بإدراك المعاني الخفية، وتختص النفس بتدبير البدن، ويختص الجسم باعتباره مركز الحواس، بإدراك الصور المحسوسة. فإن هذا في نظره لا يعني أن الجسم مكون من أجزاء مستقل بعضها عن بعض ومنفصلة يعمل كل واحد منها في استقلال عن غيره، بل إن الإنسان وحدة متصلة الأطراف كاملة الجوانب، كل جانب فيه يخدم الجانب الآخر ويسخر له.

وهذه بعض الأبيات التي يصور فيها "الششتري" الوحدة بين قوى الإنسان وملكاته، تبين أن أي شيء يصدر عن الذات الإنسانية، يصدر بشكل متصل في وحدة دون اثنينية أو تعدد :

يقول(166) : ولي علوم ترتبط
سر الوجود في جملتي

وقوله (167) : اسمع يا نفسي كلام وهو كلامك
فكرك وصوتك كما الأحروف نظامك

وقوله(168) :

يــــا فـــقير مـــــني اســـمع	أنت هُـــــ مـــعـــــــنى الشيء
ولــــــــــــــذاتـك أرجـــع	وتشـــــــــــــــــاهـد الحـــي
وطـــــــريـــــقك اتـــــبـــع	ولا تـــــــنــــــظر اثـــني

وهكذا فوجود الإنسان، في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي ، وجود ضروري لوجوده الخاص ووجوده العام؛ ذلك أن الإنسان عين وجود العالم وعين وجود الله، لا فرق، وإنما الفرق يورثه الجهل والوهم والغفلة.

حيث يقول (169) :

---

(166) الديوان ص 178 زجل لهجته أندلسية.
(167) الديوان ص 240 زجل لهجته أندلسية.
(168) الديوان ص 153 زجل لهجته أندلسية.
(169) الديوان ص 93 زجل لهجته أندلسية مع مظاهر مشرقية.

يـــا من يــــراني شـــفـــعـــا الشـــــفـــــع بــــي ظــــهـــــر
رد الـــــوجــــود جــــمــــعـــا فـــــالـــــفــــرق في الصــــور
وأحــكـــم لـــهـــذا قـــطـــعـــا أنــــــا مــــــالي آخـــــــر
صـــح في الــــوجــــود مـــطـــلـــق خـــفـــى عـــن الـــعـــيـــون
نـــــور الحقـــــيـــــقـــــة يشـــرق وســـــرهــــا مـصــــــون

فمن عَدَّدَ أسماء الوجود (الله، العالم، الإنسان) وفرق بينها فقد وهم، لأن الوجود واحد : **"ولولا الأسماء ما عددت الذات، ما كنت ترى إلا ما تجد، وكونك ما تجد ما ترى إنما هو من قولك في الصورة وفي اللون ألوانا، وهنا وهم تبين من العدد الذي يأخذ الواحد وتنقله بالفرض منك على المراتب المتوهمة إلى غير نهاية، وتسميته إثنين ثلاثة وكذا وكذا وهو واحد في ذاته"**(170).

ومن يستطيع إدراك هذه الحقيقة؛ أي يدرك أن الوجود الحق واحد في ذاته بدون تعدد، فقد بلغ درجة عليا من العرفان، وما يبلغ هذه الدرجة إلا من سمت روحه وبلغ مصافي الكمال الوجودي والمعرفي والأخلاقي، وليس ذلك سوى الإنسان الواصل أو المحقق، باعتباره أكمل الناس وأقدرهم على كشف أسرار الوجود وتبديد أوهام التعدد.

*** فما معنى الكمال ؟ ومن هم المخصوصون بالكمال ؟ وكيف يتحدد مذهب "الششتري" في الإنسان الكامل ؟**

VII- الإنسان الكامل

1- الكمال هو ما يكون عدمه نقصا، وهو يستعمل في الذات والصفات والأفعال.

والكمال صفة لا تطلق على الإنسان إلا مجازا كما يرى "الششتري"، لأن الكامل على الإطلاق هو الله : **"والكمال لا يوجد مطلقا إلا للكبير المتعال، ولا يقال كامل إلا بالإضافة لمن دونه، وكذلك للناقص، فلا يصح الكمال إلا لله تعالى، ولا يوجد في خلقه إلا ناقص"**(171).

---

(170) مخطوط المقاليد الوجودية ص 437.
(171) مخطوط المقاليد الوجودية ص 419.

والإنسان على ثلاثة أصناف :

ناقص، وهو أدنى الدرجات، وهم العوام.

وكامل، وهو قسمان : كامل غير مكتمل، وهم الأولياء، ولو وجد التكميل للبعض فإنما يكون ذلك بالنيابة لا على الاستقلال. وكامل في ذاته مكتمل لغيره وهم الأنبياء عليهم السلام.

والكمال والتكميل إما أن يكونا في القوة النظرية أو في القوة العملية، وأفضل الكمالات النظرية معرفة الله تعالى، وأشرف الكمالات العلمية طاعته : "**والكمال هو العلم بالله، وكل علم إنما وضع ليعرف به الله**"[172]، كما أنه "**لابد من علم شرعي يعلم به الواجبات (الطاعة لله ومحبته)، إذ لا تصلح محبة الحق مع مخالفة أمره**"[173]. فمن لم تكن طبيعته خالية من شوائب الجهل، ومن لم يكن مدركا للحقيقة الوجودية المطلقة، لن يظفر بالكمال : "**لا يصلح الظفر بالكمال مع فساد الطبيعة**"[174].

وهكذا فكل من كانت درجاته في هاتين المرتبتين أعلى، كانت درجات كماله أعلى، وكل من كانت درجاته وتكميله بالغير في هاتين المرتبتين أعلى، كانت درجات نُبُوَّتِه أكمل[175].

من هذا التحديد يتبين أن الكامل من الناس نوعان : كامل غير مكتمل وهذا النوع من الكمال هو الذي يحصله الإنسان، الذي بلغ درجة عالية من العرفان، وكامل في ذاته وهم الأنبياء، وتتفاوت مراتب الكمال في كل نوع من الكمل حسب قربهم من الحقيقة الوجودية المطلقة، فأعلى درجة من كمال غير المكتمل هي التي يبلغها الولي، وأعلى درجته من الكمال المكتمل هي التي تجلت في خاتم الأنبياء محمد ﷺ.

2- ومن الألفاظ الدالة على الإنسان الكامل في تصوف "الششتري"، لفظ المقرب والولي : "**والولاية هي القرب من الله بالأعمال الخالصة، واستيلاء الحق والتعرض لنفحات**

(172) مخطوط المقاليد الوجودية ص 419.

(173) مخطوط المقاليد الوجودية ص 418.

(174) مخطوط المقاليد الوجودية ص 418.

(175) انظر الكليات ومعجم المصطلحات والفروق اللغوية ج 4 ص 127.

الجبروت"[176]. وهي قريبة من لفظ القطب حيث تحمل هذه الألفاظ نفس الدلالة تقريبا، وذلك وفق معنيين :

المعنى الأول : أن القطب أو المقرب هو أكمل الناس، الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان لاختصاصه بالعناية الإلهية، أو كما يقول : "**واعلم أن التخصيص الإلهي هو الشرط في كل كمال**"[177]. فهو موضع نظره في كل زمان، عليه تدور أحوال الخلق، وهو يسري في الكون سريان الروح في الجسد. كما يعتبر المكلف بحفظ الكائنات طيلة حياته وبعد مماته، يحل محله ولي من الأولياء الثلاث الذين يلونه في الدرجة : "**المقرب هو الخير الجامع للرتب الجبلية وغيرها وهو المتكلم بها وهي رتبة وله رتب انفرد بها، لا يقوم غيره إلا الوارث بعده**"[178].

والمعنى الثاني : يحمل المقرب فيه دلالة خاصة، وهي دلالة الحقيقة الكلية الجامعة القديمة، التي تدعى بالحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي، أو محمد الأعلى، وهو الذي يستمد منه الأنبياء والأولياء علومهم، إنه الروح الذي ظهر في صور الأنبياء من أدم إلى محمد خاتم الأنبياء :

هـو كـل وحـرفـه مـعـنـى
ذاك حـبـي ولـيس لـو مـثـنـى
ولـه اسـم محمـد عـيـنـا
هـوا هـوا محمـد الأعـلا
هـو أولا وآخـر يُـتـلا
حـرفه أضـرب فيـه حـرفه مثـلا[179]

كما أن الحقيقة المحمدية تلك هي التي ظهرت في صور الأولياء منذ أن وجدت الولاية، فكل الأنبياء والأولياء ما هم إلا صور وتجليات للحقيقة، للاسم الأعظم محمد المختار، أو الروح المحمدي، حقيقة كل الحقائق :

---

(176) مخطوط الرسالة العلمية ص 40.
(177) مخطوط المقاليد ص 419.
(178) نفس مخطوط المقاليد ص 433.
(179) الديوان ص 160 الشعر موشح، لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية.

راسم الأعظم محمد المختار
وهو شمس تلوح بين الأقمار
وهو نور ومشكاة الأنوار(180)

3- أما كيف يبلغ الإنسان الكمال ويتحقق به فيصبح مقربا ولیا وارثا لعلوم النبوة، فإن "للششتري" مذهبا خاصا في المسألة، إذ يرى أن الكمال والنقصان لا وجود لهما إلا بإرادة الإنسان، فهو المسؤول عن وضعه ومرتبته، إذ بعلمه يحقق وجوده على هذه الصفة أو تلك : **"فلا كمال ولا نقصان، إلا بحسب نظر الإنسان"**(181) ولما كان الكمال تخصيصا إلهيا، فقد خص به الله كل إنسان، فالكمال في الإنسان موجود بالقوة ولا يستطيع أن يخرج ما به من القوة إلى الفعل إلا بالعلم، فبالعلم يستطيع الإنسان أن يرتقي بذاته ويخلق منها ذاتا كاملة ويعلي من شأنها ويحقق حريتها وانفصالها عن الوجود الجزئي الوهمي واتصالها بالكلي الحقيقي المطلق. ومادام أن هدف العلوم كلها هو العلم بالله، فإنه لا كمال إلا بالعلم سواء كان هذا العلم شرعيا أو حكميا فلسفيا أو رياضيا أو هندسيا ، ومن أي طريق توصل إليه، رواية أو دراية، فإنها كلها تؤدي إلى الحقيقة المطلقة الله : **"وكل علم إنما وضع ليعرف به الله، ومدينة العلم يتوصل إليها على طرق عدة، فمن رجل يصلها على يد رجل أو بالتوجه في أسرع زمن أو بعد مدة، ففي الطرق الاختلاف وفي المدينة الائتلاف"**.

ويوجه "الششتري" انتقادا لاذعا للذين يعتقدون أن الولاية هبة إلهية، لا يعمل من أجلها لا بعلم ولا بعمل، ويرفض ما يذهبون إليه من أن العلم غشاوة تغلق بصيرة الإنسان، وحاجز يقف دون بلوغ الكمال والولاية : **"فالذي يقول العلم حجاب، ولا يقيد فما هو من ذوي الألباب، ينكر السبب ويعبّر بالطلب"**(182).

و"الششتري" في نقده هذا يتوجه من جهة إلى "الصم"(183)، وهم الصوفية من أهل البدايات الذين لم يدركوا الحقيقة الوجودية كاملة، والذين يرون أنه كلما كان

---

(180) الديوان ص 161 نفس المعطيات السابقة

(181) مخطوط المقاليد ص 419.

(182) مخطوط المقاليد الوجودية ص 419.

(183) *هذا المصطلح* يشير به *"الششتري" إلى بعض الصوفية من أصحاب البدايات الذين لم يبلغوا بعد* مبلغ العرفان، انظر ما قاله عنهم "ابن سبعين" بالرسالة الرضوانية ص 344 وما بعدها، وكذلك روضة التعريف ح 2 ص 626.

الإنسان أميا خِلُوا من أي معرفة أو علم، كلما كان أكثر تقبلا للعلم اللدني وكان أقدر على بلوغ الكمال. وحجتهم في ذلك، هي أن خاتم النبوة محمد ﷺ أكمل الناس، كان أميا لا يقرأ ولا يكتب ولا علوم عنده، حيث يقول : "**وما من نبي إلا وله علوم جمة، وهي بين أيدينا، إذ كنا خير أمة بلغت لنا على سيد العالمين وإمام المرسلين، وإن كان ما كتب، وما قرأ، فهي أعظم معجزة في حقه وأقوى دليل ظهر على صدقه، بعث محمدا مع الكلم والقرآن العظيم ...**"[184].

ولاعتقاده أن العلم ضروري لمعرفة الله وتحقيق الكمال، فهو يتساءل مستنكرا: "**كيف يصح معرفة الله بلا علم !؟**" ثم يجيب عن هذا السؤال مبينا أن الجهل يقطع حبل وصول الولاية، لأنه : "**ما اتخذ الله وليا جاهلا**"[185].

وتبعا لذلك يناقش أقوالهم عن بعض الكُمَّلِ الذين كانوا جاهلين بالقرآن والكتابة، ويحتج عليهم بأن الولي الذي لا يكتب ولا يقرأ تجد له من العلوم ما يجعله في درجة العلماء من شتى الفنون : "**فإن قال قائل قد رأينا رجالا ظهرت عليهم الكرامات وبانت عليهم الكمالات والواحد منهم لا يعرف الألف المرسومة في الخط، ولا يفرق بين الشكل والنقط. يقال إن كان لا يعرف الخط وأسبابه، والكلام الصناعي وأبوابه، (فهو) يجتمع من حيث الكلمة الحكمية مع أرباب العلم والكلام الصناعي، وهذا يخفى على الأصم والغبي**"[186].

كما أنه يتوجه، من جهة أخرى بالنقد إلى شيخه (غير المباشر) "ابن عربي" الذي كان يرى، أن طريق الكمال وبلوغ أفراد الإنسان مرتبة القطبية ليست هي العلوم المنقولة ميتا عن ميت، بل هي العلم اللدني، والكشف الرباني، والتجلي الإلهي الصادر عن الحي الذي لا يموت. ولهذا نجده يمنع المريدين المتأهبين لبلوغ الكمال من تعاطي العلوم من فلسفة وكلام وفقه[187]، لأنها تجعل حجبا كثيفة أمام المتأهب لمعرفة حقيقة الوجود. فهو يقول مثلا في منعه مريده من تعاطي علم الكلام والسبب في ذلك : "**ثم نرجع إلى السبب الذي لأجله منعنا المتأهب لتجلي الحق إلى قلبه من**

(184) مخطوط المقاليد الوجودية ص 421.
(185) مخطوط المقاليد الوجودية ص 420.
(186) مخطوط المقاليد الوجودية ص 420.
(187) انظر المفتوحات المكية ج 4 ص 204.

النظر في صحة العقائد من جهة علم الكلام (...) فالعامة بحمد الله سليمة عقائدهم (...) ما لم يطالعوا علم الكلام ..."[188] فكلما كان الإنسان بعيدا عن مثل هذا العلم كلما كانت لطيفته قابلة لتلقي التجلي الإلهي وتحقيق الكمال.

إن تحصيل العلوم – كما يظهر من خلال رد "الششتري" على "ابن عربي"– فريضة قد حث الله في كتابه عليها، إذ العلماء أعرف الناس بالله فهم أكثر خشية له. كما حض النبي على طلب العلم من المهد إلى اللحد والعمل على تحصيله ولو كان بأقصى الصين : "**وحض (النبي) على طلب العلم وأوصى بالخلق والحلم، وأخبر أن العالم منا في درجة النبي، ومن لم يكن عالما فليس بولي. قال تعالى : ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾، فمن لم يكن عالما لم يخش الله، ومن لم يخش الله لم يكن وليا، فمن لم يكن عالما لم يكن وليا**"[189].

ويستمر "الششتري" في الدفاع عن دعواه مستدلا على أن الولي العالم هو أحسن درجة وأكمل وجودا من الولي الأمي، وذلك لقدرته على تحصيل العلوم العقلية والنقلية، وقابليته لتلقي العلوم اللدنية الكشفية، حيث يقول : "**وإذا فرضنا الولاية في الأمي، بوجود العلم اللدني، وجدنا الولي الجامع للعلوم اللدنيات والعقليات والسمعيات أكمل منه دائرة في الوجود، وكلاهما كامل من حيث التوحيد، وإن كان قد اجتمعا في الوراثة من حيث قوله سلوني عما شئتم، فالكاتب القارئ أكمل منه عند كل عاقل، لأنه أجمع للفضائل**"[190].

ويرد كذلك على الدعوى القائلة بأن الكامل الأمي أفضل من الكامل العالم، بحجة أن الوارث الحقيقي لا يكون إلا أميا، لتلقيه النور من مشكاة النبي الأمين الخاتم محمد ﷺ، مفندا مرماها مبينا أن : "**الأمية في النبي ﷺ كمال. وأنزلت الولي المفروض عن درجة الاعتدال ولا يسلم ذلك لغير النبي ﷺ، لأنها من المعجزات التي كانت تختص برسول الله ﷺ، لئلا يكون للناس على الرسالة حجة**"[191].

ويخلص "الششتري" من محاولته الحجاجية الرامية إلى إثبات ضرورة العلم من أجل بلوغ الكمال، ودحض الدعوى التي تشترط الولاية بالأمية وتشجب دور

(188) انظر الفتوحات المكية ج 1 ص 34.
(189) م. المقاليد الوجودية ص 421.
(190) مخطوط المقاليد الوجودية ص 422.
(191) مخطوط المقاليد الوجودية ص 422.

العلوم، إلى القول: "**ولو كان العلم حجابا لكل الناس لما كان يثني على العلماء من كل ملة وقد جاء في حق الكتاب العزيز في حق العلماء كما جاء، وكذلك الحديث**"[192].

لكنه يعود بعد ذلك ليوضح مسألة أساسية بقيت عالقة حول علاقة العلم بالولاية، وهي : أن العلم حجاب ولكن بتقييد، أي بدون تعميم الحكم وإطلاقه، كما أشار إلى ذلك في قول سابق[193]. ذلك أن العلم ضروري لكل متجرد سالك طريق الكمال، ولكنه غير ضروري بل يصبح حجابا للذي تحقق بالوحدة المطلقة وبلغ مصافي الكمال، حيث يقول: "**ولا يحجب العلم إلا صاحب الوحدة الخالصة، بعدما علم كل شيء وتكون دائرته غير ناقصة، فهنالك يخرج عن العلم ويجمع بين المحققين والصم ...**"[194].

وخلافا لموقفه النقدي السلبي من رأي "ابن عربي" في قضية الكمال والأمية، كان "الششتري" يدعم رأيه في المسألة بالإحالة على رأي شيخه "ابن سبعين" الذي كان يشترط على السالك السائر في طريق التحقيق، من أجل إثبات الوحدة وبلوغ أعلى مراتب الكمال، أن يستعين بكل ما هو صالح من العلوم عقلية كانت أو نقلية، كما جاء في قوله : "**عليك أن تأخذ من الفقيه المحافظة (على الدين) ومن الأشعري السياسة بك في مذهبه لا به (...) ومن الفيلسوف طبيعة البرهان (...) ومن الصوفي مكارم الأخلاق (...) ومن المقرب ماهية كمالك الأول (التحقق بالوحدة) والثاني (ما دون كمال الوحدة، وهي علوم الفقه والفلسفة والتصوف والكلام)**"[195].

4- أما صفات الإنسان الكامل عند "الششتري" باعتباره ذلك "الرجل الحر"[196]، أي الذي تحرر من أوهامه وأدرك الحقيقة الوجودية الكامنة في ذاته، فتجاوز نقصه وحقق كماله، هي: العلم بالقرآن والسنة والتضلع في علومهما : "**فالوراثة الكاملة رتبة من مشي على الطريق العلمية والعملية أنملة أنملة، وهو الذي أهله الله تعالى إلى أن قرأ القرآن وتعلمه وأحسن أسماءه، وأحكمه على مذهب السبعة والشاذ (من القراءات)، وكلهم أخذوا عن النبي ﷺ (...)، وحرر تفسيره (القرآن) من كل الجهات، ووجه بنور العلم**

---

(192) مخطوط المقاليد الوجودية ص 422.
(193) الرجوع إلى مخطوط المقاليد ص 419.
(194) مخطوط المقاليد الوجودية ص 420.
(195) رسائل "ابن سبعين" (ملاحظات حول البد) ص 252 وفلسفة الوحدة ص 54.
(196) مخطوط المقاليد الوجودية ص425.

ما تشابه من الآيات، ويعرف الصحيح في الحديث من السقيم، والموضوع من الذي نطلق به الصادق الحكيم، ثم تفقه واجتهد، فقد أصاب إذا ما قلد، ونحا نحو الصواب في نحوه في الإضمار والتقرير ..."[197].

ومن مؤهلاته العلمية أنه عارف باللغة وعلومها وآدابها شعرا ونثرا : **"فكان في الأدب حبيب عصره، وحريره ومصره وتصرف كما يجب في دوائر العروض، ولم يحتج إلى ميزان الخليل في التقريض، فإذا افتتح به صدع، وإذا شبه أبرع، يستعمل الازدواج والمطابقة، ويشهد لطرف قوته الخيالية بالسابقة ويكثر من الاستعارة والمجاز، ويرد الصدور على الأعجاز :..."**[198].

كما أنه عالم متميز بمختلف الفنون والصنائع النظرية والعملية، من كلام وفلسفة ورياضيات وطب وموسيقى : **"فلا تقطعه حجة متكلم إذا رءاه يقصد الجدل في مراسه، ويميل للحق مع من يبقيه، ويثبت الجوهر الفرد ولا ينفيه ولا يحتج على الفرق وينصر السنة بالحق (...) ويسلم له في ذلك أولوا الألباب، طبيب السنة إذا اعترت الشبهات في الشريعة، سني المذهب في الطب والطبيعة، ماهر في طبه بالعلم والعمل (...) فلسفته محمودة شرعا وعقلا، وكلامه يسلم فرضا ونقلا، تفتقر له الأقاليم في التعاليم، لا يقلد أقليدس في فرض خطوطه ونقطه، بل يكسر ضلع خطه ويقتصر ما أطال في شططه. لا يخلط في الهيئة وأقسامها، ولا في الهندسة وأحكامها، موسيقى ممرن، إلاهي متمكن، لا يسلم لأرسطو في إلهيته، بل يحرفه فيها عن تشتته وشبهاته ..."**[199].

ويمكن اعتبار الصفات التي ذكرها "الششتري"، فيما يخص الكامل من الناس أو القطب، أو الولي، صفات مكتسبة، بإمكان كل فرد من أفراد الإنسان العادي أن يحصلها وأن يجعل منها وسيلة أو آلة موصلة إلى الحق، أي إدراك أنه ذلك الكيان الوجودي الذي به ينكشف سر الحق، الله، وأنه هو المختصر الشريف لجميع صفات العالم وصفات الذات الإلهية، التي لا توجد إلا في ذاته.غير أن إدراك الحق ذاته يبقى هبة إلهية يمن بها على من يشاء من عباده المؤهلين لها.

---

(197) مخطوط المقاليد الوجودية ص 423.

(198) مخطوط المقاليد الوجودية ص 423.

(199) مخطوط المقاليد الوجودية ص 424 – 425.

و"الرجل الحر" الذي تنطبق عليه تلك الصفات في عصره، و"**الذي يقطع الخصم المتمرد بالتعليم لا بالتقرير**"[200] هو شيخه "ابن سبعين"، الذي كان فيلسوفا وعالما في شتى أنواع العلوم المنطقية والفقهية والكلامية والصوفية والنفسية، بالإضافة إلى علم التحقيق الذي يفوقها جميعا[201]. ومن هنا نجده يناديه بالقطب وبالوارث لسر النبوة، وبكعبة الحسن، ومذهب الاعتقاد، وما إلى ذلك من الألفاظ الدالة على الإنسان الكامل :

بـالـلـه إن جـيت أرض مـكـة — بـلـغ إلى قـطـبـهـا الـسـلام
عـاطـر مجدد كـمـا هـو عـنـدي — ورد بـعـد الـسـلام سـلام[202]
يـا كـعـبـة الحسن يـا عـمـادي — فـنـائـي فـيك غـايـة الـثـبـوت
يـا كـنـزي يـا مـذهب اعـتـقـادي — ذكـرك لـقـلـبـي أجل قـوت[203]

وقوله [204] :

يـا محل الجود يـا قـطـب الـوفـا
يـا سـالـكـا عـلـى طـريق الخلـفـا
يـا وارث عـلـم الـنـبـي المصـطـفى
قـد جـئـت بـالـعـلـوم والـدلايـل — تحـيـي الـقـلـوب مـثـل غـيـث وابـل

كما يمكن اعتبار تلك الصفات تنطبق على "الششتري" ذاته باعتباره وارث المشيخة والرئاسة للجماعات السبعينية بمصر، بعد اضطرار "ابن سبعين" إلى للهجرة إلى مكة. ومن تلك الصفات علمه بالشريعة والحقيقة والحكمة والموسيقى والألحان والأزجال والموشحات الغنائية، فقطبيته وكماله من حيث هو منبع الحقيقة وسر الوجود، يعبر عنها بقوله [205] :

---

(200) مخطوط المقاليد الوجودية ص 425.
(201) انظر كتاب : فلسفة الوحدة في تصوف "ابن سبعين" وخاصة الفصل الثالث .
(202) الديوان ص 331 – 332 من قصيدة زجل لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية.
(203) الديوان ص 330 من قصيدة زجل لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية.
(204) الديوان ص 228 زجل لغته فصحى.
(205) الديوان ص 237 الشعر : زجل لهجته أندلسية.

اسمع يا نفسي كلام وهو كلامك فكرك وصوتك كما الأحروف نظامك

لَسْ ثَمَّ غيرك، عن الوجود يترْجَمْ
صُورُهُ كُلُّهُ عندك وفيك هو ما ثمْ
فأنت عِلْمُكَ، وطَوْرٌ منك فيك، فاعلمْ
فاتْبَعْ لأَقْصَى ما فيك، فهو إمَامَك

وأقصى ما في الإنسان، الذي هو موجود فيه بالقوة، هو حقيقته الوجودية، وأن كشفها هو كشف للوجود المطلق وبه يكون الكمال. أوكما يقول "ابن عربي" : "**الإنسان الكامل هو العارف الذي تمكن من إدراك إنسانيته الباطنة، أي إدراك أنه المظهر الوجودي لله الذي جمعت فيه من جهة صفات العالم، ومن جهة أخرى صفات الله**"(206). و"الششتري" كما يخبرنا عن نفسه، أنه أدرك ذاته إدراكا تاما، ومن ثمة أصبح وارثا لسر النبوة، وما سر النبوة عنده سوى إدراك الحقيقة الوجودية المطلقة، التي وصلها النبي بالعناية والمدد الإلهي. ويصل إليها الإنسان [العادي] بالعلم والعمل، حيث يقول(207) :

لي مُدًّا نَرْتَجِيها فعسى نبلغ أماني
ويطِبْ حالي ووقتي بوصولي لكمالي
فإليك يا رب نرغب وعليك هو اتّكالي
أن تنور جسمي بها قبل أن تأتي المنياه

ويقول(208) :

محمد وافى امداده الباقي
الشافي الكافي تبقى فافن له
بعيشه الصافي مُحققا بالله
قد اجتمع شملك وصار محبوبك هُـ مُقتضى وصلك

(206) الفتوحات المكية ح 2 ص 308.
(207) الديوان ص 306 : زجل لهجته أندلسية صرفة.
(208) الديوان ص 374 : موشح لهجته أندلسية صرفة.

VIII- وحدة الدين والوجود الآخر :

1–اهتم متصوفة الغرب الإسلامي المتأخرون بمسألة الأديان اهتماما خاصا، إذ كانت مباحثهم فيها مرتبطة بمباحثهم في الوجود، فجاء قولهم بوحدة الأديان نتيجة ضرورية ومنطقية لقولهم وتأكيدهم على وحدة الوجود.

فمثلما رفعوا التقابل بين الوحدة والكثرة برد الوجود المتعدد المتكثر إلى المبدأ الواحد، واعتبروا الواحد (الله)، السبب الأول الذي بموجبه يكون الكم والعدد ويظهر، فإنهم اعتبروا تماشيا مع ذلك أن المعبود إنما هو واحد وإن تعددت الأديان واختلفت أسسها ومظاهرها وطقوسها، سماوية كانت أو غير سماوية. فكل الملل والنحل ليست سوى مجرد وسائل هدفها غاية واحدة هي عبادة إله واحد أحد، الذي منه الأديان جميعا.

ويمكن أن نقف على رأي "الششتري" في مسألة الأديان ضمن مذهبه في الوجود، من خلال إشاراته المقتضبة ، لكن العميقة والدقيقة، فمن خلال قوله التالي، يمكن أن نستشف مبادئ مذهبه في وحدة الأديان :

اسم المليح ما يختلط   افهمني قط   افهمني قط

محبوبي قد عم الوجود
وقد ظهر في بيض وسود
وف نصارى مع يهود[209]

فالله الوجود المطلق، هو الحب الذي عم الوجود، فالحب هو الدين العام الذي يدين به كل موجود، وهو الاعتقاد الذي يركن إليه كل معتقد لا خلاف في ذلك بين دين وآخر، فالحب، حب الذات العظمى يسوي بين كل الأديان ويوحد بين جميع العقائد، ويجعلها جميعا مستغرقة في هذا الحب ولا وجود لها من دونه. فالأديان كلها لله، ورغم اختلافها وتباينها، فهي تنطوي كلها على كنه واحد، فالأديان : الدين اليهودي والدين المسيحي والدين الإسلامي، ما هي إلا تعبير عن حقيقة واحدة صادرة عن وجود واحد هو الله الوجود الأعظم :

---

(209) الديوان ص 177، الشعر زجل لهجته أندلسية فصحة.

كــــل شـــــيء صـــــدر لي عـــنو حــــــــى مســــجدو وديـــرو[210]

2- غير أن "الششتري" خلافا وتميزا عن غيره من متصوفة وحدة الوجود، وخاصة سلفه "ابن عربي"، الذي يرى في الدين دينين : دين عند الله، ودين عند الخلق، فالدين عند الخلق هو ما جاء بالشرع والأحكام فانقاد الناس إليه، وهو يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم، فكل دين من هذه الأديان سماوية كانت أو غير سماوية، هي من خلق الإنسان، يلزم به ويسعد، ولما كان في الدين مصلحة ظاهرة للناس فقد أقره تعالى وفرضه على واضعيه ثم طلبهم بالقيام به، أما الدين عند الله : **"فهو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق"**[211] وخلافا لكل من قال بأن الوحدانية والثانوية من النور والظلمة، ثم التثليث والتعديد ثم التنزيه والتشبيه، ثم عبادة الأصنام والأوثان والناس والشمس والعجل الذي عبده بنو إسرائيل، كله لله. اعتبر أن الدين واحد وأن التعدد في الأديان إنما هو من لواحق الوجود وسببه هو الوهم، فالدين الحق هو دين الوحدة التامة، وأن وجود الأديان في الوهم لها مهمة أساسية ووظيفة ضرورية وهي التدليل على الدين الحق والمعبود الواحد، الوجود المطلق الله ليس إلا. فكما أن الأسماء الإلهية يكون طلوعها بالوهم على الحق، وأنها غير الحق ولكنها آلة موصلة إلى الحق[212]. فكذلك فإن طلوعها لا يكون إلا بالوهم على الدين الحق، ألا وهو الإسلام الذي كانت من أجله كل الديانات، والمتمثل في الحقيقة المحمدية. فالدين واحد إذن والمعبود واحد، وما تعدد الأديان وكثرة العبادات إلا وهم، حيث يقول: **"والكلمة المترجمة على التوحيد لا إله إلا الله (أو ليس إلا الله) وهي قاعدة الإسلام والإيمان والإحسان والجامعة لمعاني التوحيد وعليها وضعت الملل وبها جاء كل رسول وكل كتاب، ولا يقبل عمل دونها، ومعناها إفراد الذات أبدا وأزلا وشرحها سورة "قل هو الله أحد"، والأحد مبني لنفي العدد، والواحد مبني بانقطاع النظر، ولما كان الاسم الأعظم قولك الله، وهو المترجم عن الذات، وجميع الأسماء الحسنى شارحة له وهو جامع لمعانيها كلها قرنت به كلمة التوحيد، لتوحيده في الوجود ولا يصح التوحيد بغيره ..."**[213].

---

(210) مقال "الششتري" ص 151.
(211) فصوص الحكم الفص 8 حكمة روحية في كلمة يعقوبية ج 1 ص 94.
(212) مخطوط المقاليد الوجودية ص 437.
(213) مخطوط الرسالة العلمية ص 50.

فالأديان التي عرفتها الخليقة من آدم إلى محمد ﷺ ما هي إلا تعبير عن الحقيقة المحمدية التي ظهرت في صورة دين من الأديان في كل مرحلة من مراحل تطور الإنسانية وتطور إدراكها للحقيقة الوجودية، كان الهدف والمراد منها هو بلوغ مرحلة عليا يتحقق فيها دين التوحيد والوحدة. بهذا يرى "الششتري" أن محمدا خاتم النبوة قطب الأقطاب، معه تحقق الدين الحق دين الوحدة المطلقة، الدين الذي يدرك الله الوجود الأعظم في كليته، دون فصله وتمييزه عن الموجودات، حيث يقول[214] :

أفضـــل مـــن مشـى　　عــلـــى الأرض　　ســـيـدنـــا محمـد
وخير مــــن نشـا　　مـن أحـمـر وأبـيض　　وأســـــــــــود
مـــــن نورو غشي　　ظـــــلام الـردى　　والشـرك يـا أحـمـد
اسـمـه في الـقـديم　　من قبـل أن يكون ولا　　مـــاء ولا طـــين
ولا كـــان إمـــام　　كـــان إنـــس　　ولا شـــيـاطـــين
مـــن مسك الختام　　تاج الأولـــــيا　　عـــز السلاطـــين

وقوله :

هـــوا هـــوا محمـــد الأعـلا
هـــوا أول وآخـــر يـــتـلا

حـيث نـفـنـي عـن جـمـلـة الـغير　　ثـم يـبـدو لي الـسـر مـن سـري

في حـروف الإلـه في الـرسـم
أهـنـا يـرجـع الـسـر لا الاسـم
هـذا سـر مـن أسـرار الـعـلـم

هـــو طـــور هـــوية الأمـــر　　لي يـظـهـر فـمـنـي طـلـعـة الـبـدر

اسـم الأعـظـم محمـد المختـار

3- وبينما يرى متصوفة وحدة الوجود أن وحدة الأديان تقتضي أن لا ينسخ أي دين دينا آخر، يرى "الششتري" أن وحدة الاعتقاد بدين الوحدة تقتضي نسخ الشرائع الأخرى بالشريعة المحمدية التي بلغت الحقيقة المطلقة. ولهذا فهو يعتبر أن الكامل

---

(214) الديوان ص 359 ح 36، الشعر موشح لهجته فصحى. وص 160-161.

الوارث من الناس، هو الموحد الذي يدين بدين الوحدة المطلقة، ولا يؤمن إلا بالشريعة المحمدية الجامعة المانعة لكل اعتقاد، فهو : "**يثبت نسخ الشرائع بالمحمدية ذات النور الساطع، ويرد على كل الملل بالإسلام الجامع المانع، ويسخف اليهود أهل الكفران والجحود (...) وكذلك المتخلفين في كفرهم (مثل) الظاهرية والباطنية، وكفر الظاهرية لقلة فهمها بالثوراة قالت بالتجسيم. والباطنية تأولت بحسب هواها وحرفت ما جاء به الكليم. والنصارى في بحر الارتياب، وحادوا شريعتهم عن أحكام الكتاب، وأحدثوا لكل زمان سياسة فلسفية، بالباب غير ذكية النسطورية منهم واليعاقبة والملكية، وكل ما تفرع من هذه الأصول الفاسدة والأقوال الباردة**"[215].

وهكذا يصبح الدين الحقيقي عند "الششتري"، والشريعة الجامعة المانعة هي التي لا يعبد فيها إلا الله، ومادام الله عنده معنى باطن في فكر الإنسان لا خارجا عنه، فهو يرى أن على الإنسان أن يتجه نحو ذاته فيجعل معبوده ما هو به ذاته، أي الحقيقة الباطنية فيه، بحيث يكون هو العابد وهو المعبود، لأن بده لا يوجد إلا عنده. وما دام الله هو بد كل موجود فلا يجب التوجه إلا إليه، على اعتبار أن الحق، على حد تعبير شيخه "ابن سبعين"، هو أصل كل شيء وبده وصورته وذاته وكله وبعضه، من جهة ما يجب له وعلى ما يجب، وكما يجب له [216]. فكلما ارتفع الإنسان فوق وهم البعد والانفصال عن الله، كلما تجوهر بالكمال، لأن البعد عن الحق ضد الكمال [217]، وفي هذا الصدد يقول[218] :

قـــد ظـــهرت في مـــرآتي ... عـــنـــد رمـــي لـــلـــمـــنـــاتي

لم أجـــد بـــدا مـــن بـدي
قـــد أَتَـــيتُ لي مـــن عِـــنْـــدي
فـــوق متن وهـــم الـــبـــعـــد

خـــبر مـــــوجـــــود ... عـــابـــد ومعـــبـــود
لـــــــيس بـــــالمفقـود ... وبمحـــوي إثـــبـــاتـــي
قـــد ظـــهـــرت في مـــرآتـــي ... عـــنـــد رمـــي لـــلـــمـــنـــاتي

---

(215) مخطوط المقاليد الوجودية ص 224-225.
(216) انظر كتاب بد العارف : تحقق وتقديم جورج كتورة ط 1978 ص 351.
(217) نفس المرجع السابق.
(218) الديوان ص 117 الشعر موشح، لهجته : عربية فصحى.

وهكذا يصبح كل من في الوجود واحداً، والمعبود بكل لسان وفي كل حال وزمان إنما هو الواحد، والعابد من كل عابد هو الواحد، الذي وجوده هو حقيقة واحد بل هو وحدة الحق، ويصبح الإنسان الذي بلغ هذه الحقيقة لا يتوجه في عباداته وصلواته ونوافله إلا لذاته، حيث يقول[219] :

جــل مــن ذاتــو ذاتــي	مــن غــدا لــيــا مــعــنــى
وصــفــاتــوا صــفــاتــي	عــز مــن لم يــثــنــى
وحــيــاتــوا حــيــاتــي	وبــقــاؤوا لا يــفــنــى
وحــدة الحق تــنــزع	مــا رواه رواتــي
هــذا مــا فــيــه مــدفــع	مــنــي لــيــا صــلاتــي

4- أما عن الوجود الآخر ومصير الإنسان، فإننا نجد رأي "الششتري" في هذه المسألة مرتبط بمذهبه في حقيقة الوجود، بل هو نتيجة منطقية لمذهبه ذاك.

فما دام الله الوجود الحق، هو كنه وحقيقة الإنسان، فمن أجل إدراكه يجب على الإنسان أن يعمل جادا لذلك ويحث ذاته على طلب الحقيقة في ذاته لا خارجها، ومن تحقق له ذلك، تحقق له الكمال والخير والسعادة، بل كان معنى الخير ومنبعه، وفي ذلك يقول[220] :

اســمع يا أبدع مخلوق
هِمْ بمن شئت وابقى مطلوق
أنت هو العاشق والمعشوق

وإلــيــك الــســيــر	وأنت مــعــنــى الخير

ومن لم يدرك الحقيقة وحاد عن طريقها وابتعد عنها، فقد حرم الحرمان الأعظم وصار معنى للشر ومنبعا له، ولما كان الشر في مذهب "الششتري" ومذهب شيخه[221] عدم، والعدم لا وجود له، فإن الجاهل لحقيقة الوجود وَهْمٌ لا وجود له، وفي ذلك يقول مستعيذا بالله من هذا الجاهل الذي لا يقدر على كشف حقيقة

(219) الديوان ص 115 الشعر موشح، لهجته : فصحى مع مظاهر أندلسية.
(220) الديوان : ص 114، الشعر : زجل، لهجته أندلسية.
(221) حيث يرى "ابن سبعين" : بأن "العدم هو ما لم يكن أيسا ولا هو في شيء على الإطلاق وليس له ذات ولا هوية ولا آنية ... وهو لا يعقل بخارج الذهن ولا داخله ولا يتصور" بد العارف ص 194.

الوجود، الذي هو كنه الإنسان : **"فأعوذ بالله ممن يجهل ثم يجهل، ومن يجهل ويعلم بضميره أنه يجهل، يخاصم بلسان لدده ويحارب بلسان جسده. وإذا تبين لك من فيه هذه الصفة، وجاء عن طريق الرشد والمعرفة، يشرك فيسبح في بحر غوايته، ويتحفظ منه ليلا يحقد في قرارته، ومع أنه لا يضر ولا ينفع، ولا يخفى حرف جره ولا بفعله يرفع، يأخذ ظاهر الكلام فيعكسه ولا يعرف منجر الوهم الذي ينكسه. فيجب عن هذا قبض العنان (...) ولا يطلع على فك المعمى الذي في الإنسان"**(222).

وهكذا يرى أن ما سيعرفه الإنسان من مصير هو مرتبط بما حققه من قرب أو بعد عن حقيقة وجوده، فلا يكون نعيمه وجنته إلا من ذاته، ولا يكون حرمانه وجحيمه إلا بها. حيث يقول(223) :

الحقـــــيـــــقة جـــــنـــــا	**في الـذي أبصـــــــــــاره**
مـــن عـــرفـــها اتـــهـــنـــا	**وقضـــــــــــى أوطـاره**
والجحـــــيـــــم والجنة	**الـــــــذي عـــــمـــاره**
يـــا فـــقيرمـــنـــي اســمع	**أنت هُـــ مـــعـــنـــى الشـــيء**

IX- وحدة الوجود الليسية وسندها عند "الششتري" من القرآن والسنة وموقف الفقهاء منها :

1- لقد كان بدون شك للنتائج الخطيرة التي وصل إليها مذهب وحدة الوجود في عصر "الششتري"، أثر بالغ ومباشر على قيام الحملة القوية والعنيفة التي قادها مجموعة من الفقهاء المتشددين، في كل زمان ومكان وصل إليه صدى آراء التصوف المتأخر بالغرب الإسلامي، كالقول بالوحدة الوجودية بين الخالق والمخلوق، ونفي الاثنينية والتعدد من الوجود والقول بوحدة الأديان، واستواء الخير والشر والجنة والنار، محطمين بذلك بعض المسلمات الإسلامية الأساسية : كمسلمة الخلق من عدم مطلق، ومسلمة حدوث العالم ومسلمة الثواب والعقاب(224). مما دفع متصوفنا

---

(222) مخطوط المقاليد الوجودية ص 443.

(223) الديوان ص 153، الشعر : زجل، لهجته أندلسية.

(224) ارجع في ذلك إلى كتاب بد العارف ص 194 والرسالة الرضوانية ص 317 ورسالة : خطاب الله بلسان نوره ص 215 وكتاب فلسفة الوحدة في تصوف "ابن سبعين" الفصل الثاني. وكذلك كتاب الفتوحات المكية ج 1 ص ص 208 و 256 وفصوص الحكم الفص 8 ح 1 ص 94 والفص 24 ص 192 والفص 10 ص 113 .

منذ إنتاجاته الصوفية الفلسفية الأولى، وخاصة بعد التقائه وارتباطه بالشيخ "ابن سبعين"، إلى أن يأخذ بعين الاعتبار ما للفقهاء من سطوة وخطر على مذهبه، مذهب الوحدة الليسية، فهب يلتمس له ما يثبته ويدعم النتائج التي وصل إليها، حججا وأدلة من الكتاب والسنة، ويعمل على تأويلها حتى تتلاءم معها.

ومن أمثلة الآيات التي وظفها ليثبت بها مذهبه في وحدة الوجود المطلقة، الليسية، قوله تعالى : ﴿**كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾[225]؛ أي أن ما غير الله، لا وجود له، وأن مادون الله وهم وكلام ليس له ذات، لأن ما في الوجود إلا "وجه ربك" أي ذاته وفي ذلك يقول : "**والكلام (...) لا يثبت لأنه غير الحق، وما في الوجود غير. فكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**"[226]. وهذا في نظره دليل على صحة ما ذهب إليه من أن الوجود واحد لا كثرة فيه وأن ما دون الله وهم وتبليس.

بينما لو رجعنا إلى الآيتين في معنييهما كما تبدوان في إطارهما الكلي وهي معرفة الله الرحمن من خلال آثاره، نجد المقصود منهما هو: ان الله رب الوجود وخالقه سيفنيه بقدرته في الوقت الذي يريد ولا تبقى إلا ذاته العظيمة الأزلية.

وقوله تعالى : ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾[227]، يدلل بها على أن اسم الوجود لا يطلق إلا على ذات الله، لأن ما ليس الله هالك، فالوهم والغفلة هما اللذان يفرضان الذوات والصور والموجودات، بينما لا وجود لها في الحقيقة : ﴿**فهي بوجه كل شيء سوى الله تعالى وكل شيء هالك إلا وجهه**﴾[228]. غير أن هذه الآية لا تعني في معناها الظاهر أو القريب سوى ما تعنيه الآية بأكملها : "**ولا تدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون**﴾ ؛ أي لا تعبد إلا الله الذي له الحكم والقضاء النافذ بالنشور من القبور.

وقوله تعالى : ﴿**ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا**

(225) سورة الرحمن الآيتان 27 و 28.

(226) مخطوط المقاليد الوجودية ص 438.

(227) سورة القصص الآية 88.

(228) مخطوط المقاليد الوجودية ص 436.

يعلمون﴾[229]. فهذه الآية كما تبدو في ظاهرها فيها وعيد وتقريع موجه إلى المشركين الذين صنعوا أصناما ووضعوا لها أسماء، كاللات ومناة والعزة، وجعلوا منها معبودا لهم من دون الله، بينما أمر الله أن لا يعبد سواه : أما "الششتري" فقد أخذ جزءا من الآية السابقة مع تحريف في بعض كلماتها وتأويلها بشكل يخدم رأيه في الوحدة الوجودية المطلقة، التي لا ترى في الوجود إلا الله ، إذ يعتبر أن ما يدرك بالحس ويعرف بالعقل ما هو إلا وهم وأسماء لأشياء لا وجود لها إلا في الوهم : "**وما أشبه ذلك مما يطول ذكره وكل ذلك بوجود الأسماء، (إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم. الآية)**"[230].

وكذلك قوله تعالى : **﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلوات لذكري﴾**[231]. فهذه الآية في نظره تدل على أن لا وجود لله إلا في الإنسان، وأن ظهوره وإدراكه لا يتم إلا باختفاء وفناء الذات البشرية، باعتبارها غير، وعدم البقاء إلا به. فإن : "**في نفحة وجودك المباركة من شجرة إنسانيتك إني أنا الله فبظهوره يخفيها وكلامه الذي لا نجده من قبل مخاطبات الضمير ولا اللسان في فيك ولا هو غير ذلك** "[232].

ومن الأحاديث التي وظفها لتدعيم مذهبه في الوحدة : الحديث القدسي : "**ولازال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها**"[233]. فهذا الحديث دليل عنده على أن ليس ثمة إلا الله، وأن الخلق له، ثم به، فلا شيء إلا الله في الوجود[234] . لأن من عَلِمَ وعَمِلَ من أجل التقرب من الله، فإن الله سيطلعه على حقيقة سره، على أنها حقيقة لا وجود لها إلا في كنه ذات المتقرب، وهكذا يرى "الششتري" أن كل من علم بهذا الحديث وفهمه وعمل به وتخلى عن وجوده لكي لا يبقى إلا بوجود الله، فإنه سيدرك حقيقة وجوده ويسعد به. يقول : "**وحديث التقرب بالنوافل يفك لك معنى ذلك فإذا كان كذلك فاخلع نعلي العادة لكي تطأ بساط السعادة (...) وأقبل فليس ثم سوى**"[235].

---

(229) سورة يوسف الآية 41 – 40.

(230) مخطوط المقاليد الوجودية ص 436.

(231) سورة طه الآية 15 أو 13 كما في نسخة أخرى من المصحف الكريم.

(232) مخطوط المقاليد الوجودية ص 439.

(233) وهو حديث رواه البخاري عن أبي هريرة والإمام أحمد عن عائشة عن النبي (ص) رقم 6137 ج 5ص 2384 كتاب الرقاق، باب التواضع.

(234) انظر روضة التعريف ج 1 ص 218.

(235) مخطوط المقاليد الوجودية ص 439.

كذلك الحديث المأثور : "**بي كان وبي يكون كل ما هو كائن**"(236). حيث يرى أن الباء التي يتكلم عنها الحديث السابق الذكر، هي باء الوحدة فالباء في بسم الله حرف تضمين، أي بالله ظهرت الحادثات وبه وجدت المخلوقات وبه عرف سره وبه تعالى يكون كل كائن. ولعل في قول "الششتري" هذا إحالة على عبارة "الشبلي" "**أنا النقطة التي تحت الباء**" أو إحالة على ما أثر عن "أبي مدين" في قوله : ما رأيت شيئا إلا ورأيت الباء عليه مكتوبة(237). حيث يقول(238) :

مَحَجَّتُنَا قَطْعُ الحِجا وهو حَجُّنا　　　وحُجتُنا تَتْلوهُ بَاءٌ بها تِهْنَا

وقوله كذلك في الوجود المطلق الذي به يكون كل شيء، تأويلا للحديث : "**كل كلام يخصك وعلى ذاتك يخصك** (...) **وبه يكون كل كائن وتسخر به العالم وتمدن به المدائن**"(239).

وكذلك الحديث القدسي، الذي أثبتناه سابقا، ونصه : "**كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني**" ،الذي يوظفه "الششتري" ضمنيا في شعره أو نثره، دون ذكره بنصه. لكن إذا كان هذا الحديث، كما يبدو في ظاهره، يشير إلى أن الله لم يخلق الخلق إلا لكي يعرفه الإنسان، أكرم من في الخلق، بتأمله له واستكناه حقيقته منه، فإن "الششتري" يتأوله بشكل يتلاءم مع مذهبه، الذي يعتبر أن الله الوجود الأعظم، الذي ما ثم في الوجود غيره، لا وجود له إلا في الإنسان وبالإنسان، وعلى الإنسان أن يعري عن ذلك الكنز المكون في ذاته، فلا يعرف الحق إلا الحق . إذ يقول : "**من كسر الطلسم من نفسه وكان في العالم ذا مخبرة بين له الكنز الذي خفا، فليشكر الله الذي بصره**"(240).

وهو في تأويله هذا لم يبتعد كثيرا عن تأويل شيخه المباشر "ابن سبعين"، الذي وظف نفس الحديث ليثبت به رأيه في الوحدة المطلقة بين الحق والخلق، حيث يرى فيه أنه إخبار عن الغير وهو الخلق، ومادام الخلق وهم فإن الغير سوى الله(241).

(236) هو قول مأثور في الحقيقة وليس بحديث.

(237) انظر الرمز الشعري ص 417.

(238) الديوان ص 73.

(239) مخطوط المقاليد الوجودية ص 431.

(240) مخطوط المقاليد الوجوديو ص 441.

(241) حيث يقول :"والثبوت يخبر عنه بالضرورة، فإن حذفت القضايا العدمية يخبر عنه غيره، وغيره به ومنه وعنه وله وفيه، وهذا هو المراد بقوله ﷺ عن ربه تعالى : "كنت كنزا مخفيا ..." بد العارف ص 234.

غير أنه يختلف عن شيخه غير المباشر "ابن عربي" في تأويله لنفس الحديث، الذي مؤداه : ان الله لما شاء أن يكشف عن كنزه الخفي، تجلت حكمته في كلمة فكانت الكلمة هي الإنسان، فالإنسان أصل وجود العالم ومبدأ الصلة بين الله والعالم، إلا أن التجلي هذا ليس صادرا عن ذات الله لأن ذاته منزهة عن العالم، وإنما أسماؤه التي لا تحصى هي أصل التجلي، فعن طريق أسمائه لا عن طريق ذاته أوجد العالم[242].

فبينما انتهى "ابن عربي" إلى القول بالوحدة في الوجود بين الله والعالم، والاختلاف في الذوات، أي الاختلاف بين "الكنز المخفي" والمخلوق الظاهر. انتهى "الششتري" إلى أن الوحدة في الوجود مطلقة بين الحق والخلق، بل لا وجود إلا للحق، الذي ليس سوى فكرة تقبع في عمق الذات الإنسانية وهي الحق، وماعداها وهم وعدم.

3- لقد بذل "الششتري"، كما تبين لنا مما تقدم، جهدا عظيما من أجل إثبات مذهبه في الوحدة المطلقة القائم على فكرة : "ليس إلا الله"، معتمدا عددا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتأويلها تأويلا بالرأي ملزما النص، قرآنا كان أو حديثا، بأفكار مذهبه الصوفي المسبقة. لكن هذا المجهود لم ينفع في إقناع خصومه بمذهبه، ولم يقه شر هجومهم عليه والتنديد بالنتائج التي وصل إليها، واعتبارها هذيانا، والحكم عليها بالزيغ والكفر.

(242) حيث يقول : "لما شاء الحق، سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت : أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه (الضمير للكون) متصفا بالوجود، ويظهر به سره إليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه، ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة (...) وقد كان الحق سبحانه، أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ويقبل روحا إلهية عبر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه : ابتداؤه وانتهاؤه، "وإليه يرجع الأمر كله"، كما ابتدأ منه – فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير". فصوص الحكم ج 1 ص 48 – 49.
وانظر كذلك : فصوص الحكم ح 2، التعليقات ص 6 – 7.

ومن الخصوم الذين رفضوا مذهبه في الوجود وقاوموه بعنف : "**تقي الدين ابن تيمية**"، الذي كان معاصرا له ومطلعا على آرائه الشعرية في الوحدة الوجودية المطلقة، والتي كان يرى فيها خطرا عظيما على اعتقاد العامة، لما تتضمنه من معاني الوحدة التي لا ترى في الوجود كثرة، بل ترى أن الكثرة وهم وأن ليس في الوجود إلا الله. ولما كان مذهب "الششتري" كما يعتقد، هو من مذهب شيخه "ابن سبعين"[243]، فقد كان نقضه لآراء هذا الأخير وإبطاله لمفهوم الوحدة عنده في نفس الوقت نقضا لآراء "الششتري" الصوفية الفلسفية، وإبطالا لقوله بالوحدة المطلقة، فهو يعتبر كلام "ابن سبعين" وصاحبه "الششتري"[244]، يجوّز الشرك وفيه "**من الكفر والضلال ما هو أعظم من اليهود والنصاري**"[245]. ومن هنا يرى أن من مظاهر كفره وتناقض مذهبه الذي هو قريب من مذهب شيخه، قوله : "**أن الكثرة وهم**"، وأن: "**لا موجود إلا الله**"، أو : "ليس إلا الله، بدل قول المسلمين لا إله إلا الله"[246]. ثم بعد ذلك يبين مواطن من قوله، يتناقض فيها مذهبه في الوجود، وخاصة قوله : ليس إلا الله، وأن الكثرة وهم، : "**فإن قوله وهم يقتضي متوهما فإن كان المتوهم هو الوهم فيكون الله هو الوهم، وإن كان المتوهم هو غير الوهم فقد تعدد الوجود. وكذلك : إن كان المتوهم هو الله فقد وصف الله بالوهم الباطل، وهذا مع أنه كفر فإنه يناقض قول الوجود واحد. وإن كان المتوهم غيره فقد أثبت غير الله وهذا يناقض أصله، ثم متى أثبت غيرا لزمت الكثرة فلا تكون الكثرة وهما بل يكون حقا**"[247].

أما ابن "الخطيب" فقد اعتبر النتائج التي انتهى إليها مذهب الوحدة في الوجود عند "الششتري" وغيره، والتي ترى : "**الواحد فردا دون شيء**"[248]، وترى العالم مجرد خبر لا شيء منه في الخارج، نتائج متناقضة وبعيدة كل البعد عن الشريعة. "فالششتري" ومن حذا حذوه، كانوا باعتقادهم في صدور العالم بكثرته المتكثرة عن الذات الواحدة، كالراهب[249] الذي استلقى في بيته، وله جرة سمن معلقة فقال : أبيعها بكذا، وأشتري

(243) مجموعة الرسائل والمسائل ج 1 ص 81.
(244) مجموعة الرسائل والمسائل ج 1 ص 82.
(245) مجموعة الرسائل والمسائل ج 1 ص 82.
(246) مجموعة الرسائل والمسائل ج 1 ص 91.
(247) نفس المرجع السابق ص 91 – 92.
(248) روضة التعريف ج 2 ص 606.
(249) روضة التعريف ج 2 ص 607 – 608 والحكاية وردت في كتاب كليلة ودمنة بعنوان الناسك والجرة.

بقرة تلد كذا، وأشتري بثمن ذلك ضيعة تغل كذا وكذا، فأشتري كذا، (...) ثم قال : وأتزوج امرأة تلد لي ولدا أعلمه الحكمة، وأجبره على تحصيل العلوم الإلهية، وأكلفه كذا وكذا، فإن تمانع أو قصر أضربه بالعصا هكذا، وأهوى بعصاه فأصاب الجرة فأعدمها. وهكذا لم يصح من كل شيء إلا وجود الراهب. وإليه، كما كانوا يرون، كانت الإشارة بقوله تعالى : ﴿يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده﴾[250]. وإضافة إلى رأيهم هذا ، كما يقول، فهم يتحدثون في الصنائع والعلوم ويستدلون على صدق وصحة دعواهم : "مع أن هذه كلها عندهم حضرات الوهم، صحيحة في أنفسها، أو ضروريات من حيث عالم التقييد، وباطلة في الأصل"[251]. وفي هذا تناقض، كما فيه مرتكبات غريبة من جهة الشريعة.

وأما "ابن خلدون"، وقبل أن يحكم بتهافت آرائهم واعتبارها غاية في السقوط. لخص لنا مذهب أصحاب الوحدة المطلقة في الوجود، الذي هو مذهب "الششتري"، الذي يعتبر أن جميع ما في الوجود واحد : "**فالكل واحد وهو نفس الذات الإلهية**"، وأن الكثرة عندهم هي بشكل من الأشكال : "**أوجبها عندهم الوهم والخيال**"[252]. ويشبه ما يقولونه في الوحدة بما يقوله الحكماء في الألوان، حيث أن وجودها مشروط بالضوء، فإذا عدم الضوء انعدم وجودها. وبالمثل فإن الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك العقلي. فالوجود المفصَّل إذا كله مشروط بوجود المدرك البشري، ولو فرضنا عدم المدرك البشري لم يكن هناك تفصيل في الوجود، أي لم يكن هناك موجودات، فالموجودات وَهْمٌ لا وجود لها إلا في المدارك فقط : "**فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل إنما هو إدراك واحد وهو أنا لا غيره**"[253] أو كما يقول "الششتري" : "**فاصطلح يا من فتح الله عليه به على الأسود والأخضر والأصفر فلون من حيث اللونية والجنس الجامع، ثم أحذف خبر اللونية وقل وجود ثم عمت عند المشاهدة داخل الذهن وخارجه، فالبصر منه والجمع وهم بل هو وجود من صفة نفسه والحاصل لا يتفق والكلام والخضرة لا يثبت، لأنه غير الحق، وما في الوجود غير**"[254].

(250) سورة النور "الآية" 29.

(251) روضة التعريف ج 2 ص 608.

(252) المقدمة ص 472.

(253) المقدمة ص 472.

(254) مخطوط المقاليد الوجودية ص 437 – 438.

وهم يعتبرون ذلك، كما يرى، بحال النائم الذي يفقد كل محسوس بفقده للحس الظاهر، ليسبح في عالم من الأحلام والخيال، وإذا ما استيقظ لم يجد شيئا إلا ذاته.

ولهذا فهو يعتبر قولهم الموهم هذا : "في غاية السقوط"، ودليله في ذلك : أننا "**نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون عنه وإليه يقينا مع غيبته عن أعيننا، وبوجود السماء المظلمة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا والإنسان قاطع بذلك، ولا يكابر أحد نفسه في اليقين**"[255].

وهكذا يمكن أن نستخلص مما تقدم من هذا الفصل، أن الوجود في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي، واحد مطلق ليس فيه مكان ولا معنى للسوى، ذلك أنه لما كان التعارض بين الموجودات مرتبط بالعالم الحسي، عالم الظواهر المتغير. فقد رفضه "الششتري" رفضا تاما، لاعتقاده بأن رفض السوى فرض على كل إنسان أراد التحقق بالوحدة، وآمن ، ابتداء من وحدة الشهود إلى وحدة الوجود، بأن العالم بحيثياته المتعارضة وموجوداته المتكثرة المتعددة والمتنافرة، ما هي إلا لواحق للوجود الحق، أو هي خيالات جسدها الوهم، إذ تختفي وراءها الوحدة التي ليس عندها إلا الله.

وقد ترتب عن هذا الفهم الخاص والمتميز للوجود عدة نتائج انطلوجية هامة منها :

أ- إن حقيقة الوجود، أو الوجود الحق، هو الله الموجود بالذات، وأن ما يقع عليه الحس من أشكال وألوان ومؤثرات خارجية، وما يدركه العقل من موجودات، وما يقرره من أقسام ومراتب في الوجود ما هي إلا أوهام الوجود. ومن هنا كانت صلة الله الوجود الحق، بالعالم الوجود المضاف (الوجود الوهمي)، لا تزيد عن كونها صلة موجود حق بظله، أو ذات بأسمائها، أو مفيض بمفاض. فلولا وجود الذات لما تعددت الأسماء، ولولا وجود الحق لما وجد الخلق، بل لا وجود إلا للحق.

ب- إن إدراك حقيقة الوجود الأعظم هي المهمة الأساسية التي من أجلها وجد الإنسان، إلا أن هذه الحقيقة ليست موجودة خارج الذات الإنسانية، بل إنها معنى

(255) المقدمة ص 472.

باطني فيه، ولهذا فهو مدعو إلى أن يرجع إلى ذاته ويكشف عن السر المكنون فيه. وهذا في حد ذاته موقف خاص جريء وثوري من قضية الإنسان، فهو قد بوأه مكانة عظيمة وأسند إليه إرادة وحرية مطلقتين لا تحدهما حدود، بهما يعلم ويعمل على بلوغ الحق، معتبرا أن أكمل الناس هو من يحسن استعمال تينك الخاصيتين ويعري عن الكنز الذي بداخله.

ج- إن "الششتري" يرفض أن تكون للإنسان ماهية ثابتة يتميز بها قبليا، بل إن وجوده يتحدد فيما يختاره أن يكون ، عارفا مدركا لحقيقة الوجود وموحدا لها، أو مغشيا عليه، جاهلا ومنكرا أو مشركا. فهو الذي يصنع مصيره، ومن ثمة تكون جنته وناره منه وبه، لأن خيره وشره منه وبه وإليه، إذ ليس في الوجود غيره.

د- أما الانتقادات التي وجهت لفلسفته، والهجومات التي طالت النتائج التي انتهى إليها مذهبه، فإنها كانت في أغلبها تنظر إلى الحقيقة الوجودية بمنظار ظاهر الشريعة، بينما ليس ظاهر الشريعة، في نظره، إلا وهم من الأوهام إن لم يتستند إلى حقيقتها الباطنية. كما أنها تنظر إلى مذهبه بمنظار العقل فتحكم بتهافت رأيه وتناقضه بينما الششتري يعد الحس والعقل قاصرين عن استكناه حقيقة الوجود، لأن مثل هذه الحقيقة لن يتم بلوغها إلا بإدراك باطني ذوقي خاص، أداته القلب ومنهجه الوجدان المستند إلى الحسبان.

ومعرفة حقيقة هذا الوجود والتحقق به هو ما سنفرد له الفصل القادم.

الفصل الخامس
مبحث المعرفة في تصوف الششتري الفلسفي

حظي مبحث المعرفة عند متأخري صوفية الغرب الإسلامي بعناية خاصة، فكان اهتمامهم به جزءا لا يتجزأ من اهتمامهم بمبحث الوجود، نظرا لارتباط المبحثين وتداخلهما في تجربتهم الذوقية والفكرية، ارتباط المقدمات بالنتائج والنتائج بالمقدمات، وتداخل الموضوع بالمنهج والمنهج بالموضوع. ذلك أن المعرفة الحق بالله تؤدي إلى معرفة حقيقية بوجوده، وإدراك حقيقة وجوده تؤدي إلى معرفته والتحقق به .

وهكذا، وما دام في تصورهم، أن الله وجود مطلق يشمل الوجود برمته، "بل هو ليس إلا هو"، ما هو حاضر وماض أو مستقبل، اعتبروا أن موضوع هذا الوجود اللامتناهي، هو موضوع المعرفة.

غير أن أسلوب بحثهم وتصورهم الخاص لموضوع المعرفة، والعلاقة التي بنوها بين الذات والموضوع من أجل إنتاج المعرفة، قد اختلف من متصوف لآخر، لاختلاف تجاربهم ومعاناتهم الذوقية، على الرغم من أنهم انطلقوا من مبادئ وقضايا تكاد تكون واحدة، إلا أن نتائجهم في ميدان المعرفة، على الرغم من تقاربها، فإنها كانت مطبوعة بطابع الشخصية الصوفية التي أنتجتها.

وإذا كان الأساس الذي بنى عليه متصوفة الغرب الإسلامي مذهبهم في المعرفة هو "الشك"، أي إنكار قدرة الحس والعقل على تكوين معرفة يقينية بكنه الوجود، وبلوغ الحق المطلق، والنفاذ إلى علوم الربوبية، فإننا نجد "الششتري" قد بنى مبحثه في المعرفة على نفس الأساس تقريبا الذي بنيت عليه مذاهب المعرفة عند أهل النظر من الصوفية، إلا أن ما يميز محاولته الفكرية الذوقية، هو أنه حتى في شكه في قيمة

مصادر المعرفة الأخرى من حس وعقل، كان ناقدا أكثر منه جاحدا لتلك المصادر، منكرا لقدرتها على بلوغ علوم الربوبية، وغير منكر لما تقدمه من معلومات في مجالها الخاص .

*** فكيف حسب هذا المنظور يتحدد موضوع المعرفة ؟**

*** ما هي المعرفة الحق عنده وما أدوات تحصيلها ؟ وما حقيقة المعرفة الصوفية ؟**

*** ومن هو العارف المحقق ؟**

*** وما موقف الفقهاء وأصحاب النظر من مذهبه في المعرفة ؟**

I- موضوع المعرفة في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي :

في الفصل السابق الذي قاربنا فيه الناحية الانطولوجية من مذهب "الششتري"، تبين لنا معه أن لا وجود إلا للوجود الحق، الله ليس إلا، وأنه على الرغم من اعترافه المبدئي بوجود الحس والمحسوسات والعقل والمعقولات، إلا أنه فعليا كان يعتبرها مراتب وجودية زائلة، لأنها لا تعدو أن تكون علامات وإشارات ورموزا على ما هو ثابت ومطلق.

وهكذا ولما كان الوجود الحق ثابتا، والثابت حق والزائل وهم وباطل، فإن موضوع المعرفة لن يكون إلا "الوجود الثابت المطلق الحق"، (الله)، وأن مركز الدائرة لهذا الموضوع سيكون هو وحدانية الله، وأن الأصل هو محبته، والغاية هي إدراك حقيقتة. **فما علاقة المعرفة الصوفية عند "الششتري" بالتوحيد؟ وكيف تتحقق المعرفة عنده، عن طريق الحب؟ وكيف تتم المعرفة الحق لله؟**

1- المعرفة الصوفية والتوحيد :

إن موضوع المعرفة عند "أبي الحسن" هو "الله" وليس سواه، فالصوفي المحقق أو الفقير المتجرد يبغي معرفة الله، ويجتهد ليجد الطريق إليها، ويعتبر التوحيد أول تلك المعرفة وآخرها، وأعظم نتيجة لها.

فهو يقول مثلا [256] :

(256) الديوان: ص 221.

أَنْـــتَ رَبُّ الـــكَـــوْنِ وَحْـــدَكَ
وَالـــكَـــرَمُ والجُودُ عِـــنْـــدَكَ

أو يقول [257] :

مَـــا فِـــي الـــوُجُـــودْ إلاَّ إلَـــهُـــنَـــا الـــقَـــدِيـــمْ

فالله هو حقيقة الوجود المطلقة والنور الذي به ظهرت الموجودات وبالتالي فتوحيده أساس لمعرفته، كما أن معرفته أساس لتوحيده ونفي ما ليس بهو. حيث يقول [258] :

مُـــنْـــذْ عَـــرَفْـــتُ رَبِّـــي زَالَـــتْ عَـــنِّـــي الأَغْـــيَـــارْ
وانْـــشَـــرَحْ قَـــلْـــبِـــي وبَـــدَتْ لِـــيَ الأَسْـــرَارْ
وأَنَـــا طُـــولْ حَـــيَـــاتِـــي فِـــي نُـــورٍ وَأَنْـــوَارْ

وإذا كانت الحقائق الإيمانية في الإسلام ترتكز على عقيدة التوحيد التي أثبتت في آيات كثيرات مثل قوله تعالى: ﴿**قل هو الله أحد**﴾[259] وقوله ﴿**وإلهكم إله واحد**﴾[260] وقوله : ﴿**الله لا إله إلا هو الحي القيوم**﴾[261] أو قوله : ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن**﴾[262].

فإن ذلك من أجل إظهار مسألة أساسية هي : "**أن لا إله إلا الله**" وأنه يتميز عن المخلوقات ولا مناسبة بينه وبينها، وأن علاقته بها هي علاقة خلق وإيجاد، ومن شأن هذا التصور أن ينسب إلى الله المغايرة عن الوجود المادي، كما ينسب إليه التغاير والتميز المطلق عنه، مما يجعل معرفته والاهتداء إلى وحدانيته لا تتم إلا من خلال النظر إلى الكون، أي معرفة المكون من خلال معرفة الكون.

(257) الديوان : ص 223.
(258) الديوان : ص 194 – 195 الشعر زجل لهجته فصحى.
(259) سورة الإخلاص الآية 1.
(260) سورة البقرة الآية 163.
(261) سورة البقرة الآية 265.
(262) سورة الحديد الآية 3.

فإننا نجد صوفية وحدة الوجود ومنهم "الششتري"، لم يقنعوا بهذا المعنى البسيط لعقيدة التوحيد، مما دفعهم إلى محاولة فهمه فهما خاصا، وتكوين معرفة جديدة تنطلق من توحيده توحيدا خاصا كذلك، يتلاءم وتجربتهم الذوقية، متأثرين بثقافتهم الفلسفية والصوفية[263].

وقد كان في توحيد "الششتري" مبالغة شديدة لبحثه عن ما وراء المعنى الظاهر للتوحيد، وطلبه لمعناه الباطن في أعماق تجربته الروحية – الفكرية، فجاء التوحيد عنده بمثابة وحدة مطلقة، لا تنسب الوجود إلا لله وحده ليس إلا :

هُـوَ الحَقُّ ثـم الأَيْـسُ والأيس كـلُّ مَـا
سِـوَاهُ أَرَى لَـيْـساً ولـكـنـه غَـطَّـى
ولسْـتُ أرى غَـيْـراً إذا مـا لَـحَـظْـتُـهُ
ومَنْ يَلْحَظِ الأَوْهَامَ لَمْ يشهَدِ القِسْطَا[264]

إن توحيده جاء نتيجة لتجربته العميقة ومعاناته الداخلية الصادقة التي تكشفت عنها الحقيقة، ومن ثمة جاء إدراكه المباشر لمعاني الوحدة الصادقة؛ فصار توحيده لا يثبت مع الله غيره.

و"الششتري" يـرى أن "**الناس في التوحيد ثلاثة أصناف، عامة وخاصة، وخاصة الخاصة**"[265].

توحيد العامة هو: "إفراد الذات عن الشريك بالقول المقبول من غير بحث ولا استدلال"[266]. وهذا النوع ما هو إلا درجة أولى من درجات التوحيد، إنه إقرار بوحدانية الله الذي لم يلد ولم يولد، ونفي الأضداد والأنداد والأشباه عنه، وتمييزه عن سائر الخلق في ذاته وصفاته وأفعاله، فهو توحيد اعتقاد وتصديق ودليله نقليا لا عقليا، وهو الذي يشترك فيه عامة المسلمين ، وأيده وسار على هداه علماؤهم من:

---

(263) التصوف الثورة الروحية ص 148.
(264) الديوان : ص 54 شعر : البحر الطويل.
(265) الرسالة العلمية ص 50.
(266) الرسالة العلمية ص 50.

"**أهل القرآن والحديث والفقه**"[267]. وذلك لصون سلامة عقيدة العامة من أي زيغ أو فسوق : "(و) احتياطا على الناس وخوفا من تشويش العقائد'. لأنه "**يقنع من العامي أن الله تعالى لا شريك له ولا مثل له، وأن له الصفات العلى**"[268]. فالجمهور يكفيهم قول لا إله إلا الله، ونفي الشريك عنه لتحقيق التوحيد : "**وقد شهد النبي (للخادم السوداء بالإيمان بكونها أقرت بالصانع وأشارت إلى الرفعة والسمو**"[269]. ويطلق على هذا التوحيد، توحيد النقل أو توحيد الشرع.

وتوحيد الخاصة وهو : "**ما أثبته الأصوليون بالنظر والاستدلال في الذات والصفات والأفعال**"[270]، وهو علم قائم على الأدلة والبراهين والأقيسة العقلية، ويطلق عليه توحيد العقل، وهو توحيد النظار من أصوليين ومتكلمين وفلاسفة.

ثم توحيد خاصة الخاصة هو : "**ما رأته الصوفية من العجز عن بلوغ الأمر بعد الوقوف على ما أثبته الأصوليون**"[271]، وهو الحاصل بالإدراك الباطني، الناشئ عن وعي مباشر لما يتجلى في قلب العارف من معاني الوحدة الإلهية المنبثة في جميع المخلوقات. وهو توحيد لا حظ لأنصار العقل في بلوغه، بل ولا حظ للعامة كذلك في معرفته، لأن توحيد العامة القائم على النقل، وتوحيد الخاصة القائم على العقل، غير مأمون النتائج، فالتوحيد عن طريق النقل قد تعتريه الشبه، والعقل يكون حائلا دون إدراك حقيقة الوجود المطلق، لأن العقل تفكير ووجود، ولا وجود مع وجود الذات المطلقة[272].

نظرة "الششتري" في معنى "التوحيد" تختلف عن مفهوم النظر الشرعي القائم على التنزيه المطلق لله واعتماد قول : "**لا إله إلا الله**".

كما يختلف عن توحيد الأصوليين والمعتزلة والفلاسفة والتي تعتمد صيغة : لا إله إلا الله المنزه تنزيها مطلقا من كل ما يتصور بالعقل ويتخيل بالوهم؛ ذلك أن الله عنده، باعتباره عارفا محققا، يتميز بالوجود الحق، والوحدة المطلقة، التي هي أصل

---

(267) الرسالة العلمية ص 50.
(268) الرسالة العلمية ص 50.
(269) الرسالة العلمية ص 50.
(270) الرسالة العلمية ص 50.
(271) الرسالة العلمية ص 50.
(272) التصوف الثورة ص 141.

كل ما هو متجل في المظاهر، بل ما هي إلا هو، لكن دون أن يكون توحيده هذا مؤد إلى حلول أو اتحاد أو تشبيه لله بمخلوقاته. وهو في هذا التصور للتوحيد الصوفي الخاص، قريب من تصور شيخه "ابن سبعين"، الذي يعتبر توحيد الله، الوجود المطلق، يكمن في عدم تمييزه عن الموجودات والأشياء، وكل من قال إن: "**الوجود غير الشيء سقطت مكالمته، فإن الشيء هو الذي يمكن أن يعلم ويخبر عنه، وهو المشار المطلق المحيط بجميع الذوات، وإذا حض على موجود موجود، ونسب إلى ذات ذات كان هو هو الوجود وهو هو الذات**"[273]. وفي هذا يقول "الششتري" :

يَـا مَـنْ يُـرِيـدُ يَـرَى الإِلَـهْ ... يَـنْـظُـرْ جـمـيـع الموجـوداتْ
صَـامِـتْ ونَـاطِـقْ وجـمَـادْ ... مـن حـيـوانٍ ونـبـاتْ
وكُـلُّ شَـيْءٍ يَـرَى الإِلَـهْ ... مِـنْ غَـيْـرِ حُـلـول ولا جِـهَـاتْ
مِـنْ غَـيْـرِ جِـهَـات ولا حُـلُـولْ ... تَـرَى إِلَاهـاً دَبَّـرَكْ
وكُـلُّ مَـا هُـوَ بِـهِ دَرَى ... يُـرِيـدُ بِـهِ يُـخْـبِـرَكْ
يَـا وَاحِـدْ لَـيْـسَ لُـو نَـظِـيرْ ... ولا مَـثِـيلَ ولا شَـبِـيـه[274]

إن التوحيد الحقيقي المؤدي إلى المعرفة اليقينية بالله، ليس هو التوحيد كما يفهم من ظاهر النصوص الدينية التي يتشبث بها علماء الظاهر والفقهاء أصحاب الرسوم، لأن توحيدهم لا يمثل الحقيقة الكاملة، ولهذا يرى "الششتري" أن توحيدهم مشوب بشوائب الحس والعقل وبالتشبث بظاهر الشريعة، على اعتبار أن العلم بأحكام الشريعة الظاهرة يكون في مرتبة أدنى من مرتبة المعرفة ومن ثم يحكم بنقص معرفتهم بالحقيقة، التي يأخذ بها أهل الحقائق والبواطن، فطريقة التوحيد التي يدعو إليها هي طريق لمعرفة الحقيقة دون أن تكون منافية لِكُنْهِ الشريعة.

إذن إن التوحيد المؤدي إلى المعرفة عند "الششتري"، هو الذي يصل إليه العارف الذي جد واجتهد وعاش التجربة الباطنية بصدق وعمق، وقطع جميع مراحلها، وهذا التوحيد هو الفناء بعينه، ذلك أن الصوفي الموحد هو الذي : "يجب عليه أن يفنى عن نفسه في الوحدة الإلهية إذا أراد أن يصل إلى مقام التوحيد ويدركه إدراكا تاما"[275].

---

(273) "ابن سبعين" : المسائل الصقلية ص 62.

(274) الديوان : ص 151، الشعر موشح لغته فصحى مع مظاهر أندلسية.

(275) نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه ص 117.

وفي ذلك يقول "الششتري"[276] :

عِـنْـدَ نُـورِ إِلْـهَـامِـي	لاَحَ الحقُّ لِـيَّـا
ودَنَـوْتُ مِـنْ بَـدْرِي	مُـذْ عَـرَفْـتُ بِـيَّـا
بِـمَـقَـامِـي فِـي الـتَّـوْحِـيدْ	نَـسْـتَـوِي سَـوِيَّـا

2- المعرفة والفناء الصوفي :

إذا كان التوحيد في مذهب "الششتري" هو أول المعرفة بالله وآخرها، فإنه كان يَعُدُّهُ من الأمور التي لا يقوى العقل على إدراكها، كما كان يعده من الأسرار الإلهية التي لا يكشف عن معانيها إلا لمن خصه من عباده، وعليه كان يرى أن الصوفي الذي يرجو معرفة الله، عليه أن يفنى عن نفسه في الوحدة الإلهية، إذا أراد أن يبلغ مقام التوحيد المنشود ، توحيد يتم فيه فناء المدرك في الدرك ، ولا تبقى سوى الذات العلية المطلقة.

*** فما معنى الفناء الصوفي ؟ * وما حقيقة فناء "الششتري"؟**
*** وما علاقته بالمعرفة الصوفية عنده ؟.**

الفناء لغة هو الغيبة عن الأشياء رأسا، كما كان فناء موسى عليه السلام، حين تجلى ربه للجبل **"فخرَّ موسى صعقا"**[277] ؛ أي مغشيا عليه غائبا عن الوجود.

أما في مفهوم الصوفية فهو : الحال التي تتوارى فيها آثار الإرادة والشعور بالذات وكل ما سوى الله، فيصبح الصوفي لا يرى في الوجود إلا الله ولا يعي شيئا في الوجود سوى الله وفعله وإرادته[278].

ويعرف "الحرجاني" الفناء بأنه : **"سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة. والفناء فناءان : أحدهما ما ذكر، وهو بكثرة الرياضة، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق..."**[279].

(276) الديوان : ص 307، الشعر موشح لهجته أندلسية متفصحة.
(277) سورة الأعراف الآية 143.
(278) التصوف، الثورة الروحية ص 167.
(279) الجرجاني، التعريفات ص 120.

حسب هذا التحديد، الفناء فناءان : فناء عن الأوصاف المذمومة بفعل مجاهدة النفس وكثرة الرياضات الجسدية، والبقاء بالأوصاف المحمودة ؛ أي الغيبة عن صفات البشرية والتي هي : الجهل والظلم والكفر ...، والبقاء بصفات الألوهية والتي هي : العلم والعدل والشكر ...، بمعنى أن يغلب علمه جهله، وعدله ظلمه، وشكره كفرانه وما إلى ذلك.

وفناء هو عبارة عن فقدان الإحساس بالاستغراق في عظمة الله والاستهلاك فيه مصداقا لقوله تعالى : ﴿**كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾(280).

ويمكن أن نميز في الفناء بالمعنى الثاني بين الفناء المقيد (النسبي) الذي تكون فيه حالة الوجد أو الفناء لا شعور فيها للصوفي إلا بالله ، والفناء المطلق الذي ينتقل فيه الصوفي من فناء لا يشهد فيه إلا الله، إلى فناء يقر معه أنه لا موجود إلا الله.

للفناء إذن ثلاثة درجات أساسية وهي كما فصلها صاحب كتاب "مدارك السالكين"(281) :

• **فناء عن إرادة السوى** : هو الذي يفنى فيه السالك المقرب بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه، فضلا عن إرادة غيره ويتحد مراده بمراد محبوبه، إنه يفقد فيها الشعور بذاته وإنيته مع شعوره ببقائه بالله. إنه فناء عن الإرادة الإنسانية لتحقق الفاني بأن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله، يفنى عن عمله ليبقى بعمل الله. وهذا النوع عنده هو فناء خواص الأولياء.

• **وفناء عن شهود السوى** : المراد به ليس فناء ما سوى الله في الخارج، بل فناؤه عن شهودهم وحسهم، حيث يغلب شهود القلب لمحبوبه ومذكوره حتى يغيب المحب به فيظن أنه اتحد به وامتزج، بل يظن أنه هو نفسه. وهذا ما يطلق عليه بوحدة الشهود.

• **ثم فناء عن وجود السوى** : وهو الذي تكون فيه غاية العارفين والسالكين، الفناء في الوحدة المطلقة، والإقرار بأنه ما ثم غير الله وذلك بنفي التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار : فلا يشهدون غيرًا أصْلاً، بل يشهدون وجود العبد عين وجود الرب. وهذا النوع الأخير من الفناء هو الذي ارتبط بتجربة القائلين بوحدة الوجود الصوفية.

---

(280) سورة الرحمن، الآية 27.

(281) كتاب : مدارك السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. القاهرة، 3 أجزاء سنة 1331هـ — 1334 هـ. ج 1 ص 83—90.

وإذا كان فناء "الششتري" يدخل ضمن المعنى الأخير من بين أنواع الفناء ومعانيه المختلفة، أي فناء وحدة الوجود، فإنه مع ذلك كان يرى أن الفناء المؤدي إلى المعرفة الحق يمر بمراحل تدريجية ، تبتدئ بالفناء عن الأوصاف البشرية الدميمة والبقاء بالأوصاف الإلهية الحسنة، وتتبع بالفناء عن شهود السوى، وتنتهي بالفناء عن وجود السوي، وفي ذلك يقول [282] :

يَـا مَـنْ أَخَـذَ قَـلْـبِـي مِـنِّـي	هَـوَاكَ هَـيَّـمْـنِـي
حَـجَـبْـتَـنِـي عَـنِّـي	بِـيَّـا فَـمَـا أَظْـهَـر
وغِـبْـتَ عَـنْ عَـيْـنِـي	كَـأَنِّـي لَـمْ أَظْـهَـرْ
فَـصِـرْتُ اطْـلُـبْـنِـي	لَـعَـلَّ بِـي أَظْـفَـر
وقـلـتُ في ذِهْـنِـي دَعْـنِـي	وِصَـالِـي بِـي يُـغْـنَـى
مَـنْ حَـبٌّ أن يَـبْـقَـى	يَـفْـنَـى عَـن الأَوْهَـام
ويَـتَّـصِـفْ حـقًّـا	بِـصَـفَـةِ الخُدَّامْ
فَـإِنَّـهُ يَـرْقَـى	مَـرَاقِـي الأَعْـلَامْ

وهنا يشير إلى حالة الفناء عن إرادة السوى مبينا أن في الفناء بقاء، فناء عن الإرادة الإنسانية للبقاء بالإرادة الإلهية، حيث في البقاء يظفر الصوفي السالك بمراده الذي هو وجوده بالله.

وعندما يقول[283] :

مَـنْ ذَا الـذي يَـزْهَـدْ	إذَا فَـنِـيتْ
ومَـنْ بَـقِـيَ يشْـهَـدْ	كَـيْـتَـا وكَـيْـمتْ
وُجُـودُوا لَـيْـسَ يَـجْـحَـد	كَـمَـا رَأَيْـتْ
والـرَّائِـي هُـو المَرْئِـي	وتَـمَّ شُـوَيْ

فالفناء في زجله السابق وخاصة في البيت الأخير، هو فناء عن شهود السوى، حيث يصبح الرائي هو المرئي وتتحقق للصوفي وحدة الشهود، فلا يرى العوالم الظاهرة إلا

(282) الديوان : الشعر زجل لهجته أندلسية أقرب إلى الفصحى ص 283 – 284.
(283) الديوان : الشعر زجل لهجته أندلسية أقرب إلى الفصحى، ص 299.

صورا لذات الله، وأن هذه الصور ليست حقيقية في ذاتها لأنها غير موجودة، لأن الوجود الحقيقي الذي لا يفنى هو ذات الله. ولكن عندما يقول[284] :

تــرجــمتُ حَــرْفًــا لا يُــقْــرَأْ   مَــنْ لِـي بِـفَـاهِـمٍ يَـفْـهَـمُـنِـي
رُقِـيـتُ مِـن نُـقْـطَـةِ الْـبَـا
إلى الألِـفْ أسْـنَـى رُتَـبَـا
لِـمَـا بِـهِ تُـنْـسَـى الْـقُـرْبَـى
تـرجـمتُ حَـرْفًـا لا يُـقْـرَأْ   مَـنْ لِي بِـفَـاهِـمٍ يَـفْـهَـمُـنِـي
فَـنَـا فَـافْـنَـا لِـلْـخَـاطِـرْ
تَـلاَشَـى فِي عَـيْـنِ الـنَّـاظِـرْ
خَـرَجْـتُ فِي تِـلْـكَ الـنَّـظْـرَا   عَـنِ السِّـوَى وعَـنْ عَـيْـنِـي
تـرجـمتُ حَـرْفًـا لا يُـقْـرَأْ   مَـنْ لِي بِـفَـاهِـمٍ يـفـهَـمْـنِـي
أنـا الـزُّجَـاجْ أنـا الخَمْـرَا   مِـنْ سَـكْـرَتِـي لَـمْ تَـعْـقَـلْـنِـي

فهو يعبر على الفناء عن وجود السوى، الذي يصل إليه السالك في نهاية الطريق، بعد أن يكون قد عاش التجربة الصوفية بصدق وإخلاص، وحيث تغيب شخصية الفاني في الوحدة الإلهية الشاملة، وتصبح مدركة لها في غير تمييز بين "الأنا" و"الهو". عند هذه المرحلة من الفناء يصبح الفاني هو جوهر المطلق، متمسكا في صحوه بما تحقق من الوحدة في باطنه أثناء سكره .

قلنا إن الطاغي على تصوف "الششتري" هو الفناءُ المطلقُ والغيبةُ عن وجود السوى. ولكنه، ومن خلال مقطعات كثيرة من نظمه، فإنه مع ذلك يعتبر أن التجربة الصوفية الصادقة هي التي يبدأ فيها الفناء من درجة دنيا، وهي درجة الفناء عن غير الله والبقاء به، إلى درجة عليا يتم فيها إدراك : أن ذات الفاني عنه هي ذات الفاني فيه، وهذا التدرج في الفناء هو ما تعبر عنه القصيدة الزجلية التالية[285] :

---

(284) الديوان : الشعر زجل لهجته أندلسية ص 278 – 279.
(285) الديوان : الشعر زجل لهجته أندلسية أقرب إلى الفصحى. ص 298 – 299.

تَـــرْكُـــكَ لِـــجِـــسْـــمِـــكَ وكَـــشْـــفُ الـــغُـــطَـــيْ
فَـــافْـــنَـــى ودَعْ حُـــبُّـــو وتَـــبْـــقَـــى حَـــيْ
يَـــشْـــغَـــلُـــكَ عَـــنْ ذَاتِـــكْ وَ تَـــنْـــحَـــجِـــبُ
ويَـــجْـــعَـــلْ أوْقَـــاتَـــكْ كُـــلُّـــهَـــا شَـــغَـــبْ

خُـــوذْ الُـــوجُـــودْ كُـــلاً يَـــا ذَا الخَلِـــيـــعْ
عُـــلُـــوًّا مع سُـــفْـــلاَ رُدُّوا جْـــمِـــيـــعْ
واجْـــعَـــلْ مِـــنَ الجُمْـــلاَ عَـــرْشًا رَفِـــيـــعْ

رَدّ الـــوُجُـــودْ، وَاحِـــدْ وَأَنْـــتَ ذَاكْ
ولـــيْـــسَ عَـــلَـــيْـــكَ زَايِـــدْ مَـــا ثَـــمَّ سِـــوَاكْ

إن علاقة الفناء بالمعرفة في تصوف "الششتري"، هي علاقة تلازم. فكل مرحلة من مراحل الفناء يترتب عنها مرحلة من مراحل المعرفة الصوفية. وكلما كانت تجربة الفناء أعمق كانت المعرفة المترتبة عنها أيسر وأوضح، وكان التجلي أعظم؛ أي كلما كانت غيبة الذات وفناؤها أكثر استقرارا في الموضوع (ذات الحق) ، كانت المعرفة أكثر عمقا ووضوحا ؛ لأن معرفة الحق لا تكون إلا بالحق . ومعرفته هي توحيده توحيدا مطلقا، ولا يمكن توحيده ومعرفته إلا بالاتصال به، وذلك لا يتم إلا بتحطيم ذلك البعد اللانهائي بين الإنسان والله، ولا يستطيع الإنسان ذلك فيعبر تلك الهوة الفاصلة بينهما إلا بالله. لذا ينسب الصوفي كل معرفة بالله إلى الله نفسه : "لأن الله تعالى هو الذي يرفع عن العارف به حجاب الغيرية والاثنينية، بحيث يصبح العارف عين المعروف"[286].

وفي هذا يقول [287] :

(286) نيكلسون، في التصوف الإسلامي ... ص 116.
(287) الديوان : الشعر زجل، لهجته أندلسية أقرب إلى الفصحى ص 199 .

كُنْ للسِّوَى جَاحِدْ مَهْمَى أَتَاكْ

وَهْمَكْ هُو يَطَّوَّرْ ... مَا تَحْتُ شَيْء
حِجَابْ هُو قُمْ مَزَّقْ ... عَنْكَ الطُّلَيْ
فَتَّشْتُ مَنْ يَفْنَى ... وإيشْ هُو الفَنَا
فَلَمْ أَجِدْ مَعْنَى ... إلاّ أَنَا

ويقول كذلك[288] :

قَصْدِي أنْظُرُ إِلَيَّ ... وأنْفِي ذَا الوَهْمِ عَنِّي ... وأَجْمَعُ بِي عَلَيْ
مَنْ يَغُوصُ في المَعَاني ... يشهدُ السِّرَّ فيهْ

إن هذا الفناء الصوفي الذي يقصده "الششتري" إذًا، هو أيضا مقام المعرفة التي يظهر فيها للعارف معنى التوحيد الذي لا يبقى فيه مجال للسوي، وعلى حد تعبير ذي النون المصري : "**إنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه، وتمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات**"[289]. ففي فناء الصوفي التام عن نفسه، يشعر في حال وجده بأنه متحقق بالوحدة الوجودية التامة مع الله الحق، وهنا يعرف أن الله الواحد المطلق هو جوهر بذاته لا خارجا عن ذاته، بل يصبح هو هو الجوهر المطلق وتتحقق وحدة المعرفة :

أفناني عنّي بِيَّا ... وهَذِي بُغْيَتِي
صُورتي منّي فِيَّا ... مِنْ وَصْلِ حَضْرَتِي
وهَذي هي الرُّؤْيَا ... مِنْ عَيْنِ دَعْوَتِي
نَطْلُبْ كَمَالِي فِيَّا ... ومِنْ وصَلَ جَانِبي[290]

3- المعرفة والحب الإلهي :

تبين لنا من الفقرات السابقة أن موضوع المعرفة الصوفية هو الله، وأن بلوغ هذه المعرفة والتحقق بها يقتضي من المتصوف توحيده؛ أي الفناء المطلق فيه، أو يقتضي الفناء المطلق فيه؛ أي توحيده. وهذه الدرجة من الفناء أو التوحيد هي

(288) الديوان : الشعر زجل، لهجته أقرب إلى الفصحى مع مظاهر أندلسية ص 295.
(289) التصوف الثورة الروحية ص 163.
(290) الديوان : الشعر زجل لهجته مشرقية ص 97.

مقام المعرفة التي ينكشف فيها للصوفي معنى وحقيقة الوجود المطلق (الله)، كما أنها مقام الحب أو المحبة؛ لأنه في الفناء عن وجود السوى والبقاء بالمطلق يتحقق معنى الحب الإلهي.

و"الششتري" يعتبر أن المعرفة تقوم على الحب الإلهي، فكما اتخذ من الذات الأحادية أداة لمعرفته، اتخذ الجمال المطلق موضوعا لحبه. فالحب والمعرفة موضوعهما واحد، ذلك أن المعرفة الذوقية بالله والحب الإلهي وجهان لحقيقة واحدة[291].

*** فما طبيعة الحب المؤدي إلى المعرفة ؟**

*** وما بواعثه والأسباب المحدثة له ؟**

*** وكيف يعمل "الششتري" على حل إشكالية الحب – المعرفة، الحب والتجربة الصوفية، وتجاوزها لعالم الحس والعقل ؟**

– إن كلا من طبيعة الحب وطبيعة المعرفة واحدة في التجربة الصوفية، ذلك لأن وظيفة المحبة الإلهية الأساسية هي المعرفة بالله. فالمحبة الإلهية وحدها السبيل الواضح لبلوغ تلك المعرفة. و يعني هذا أن منبع كلا من الحب والمعرفة هو الذوق والوجدان الصوفي لا الحس والعقل المنطقي، فالمعرفة الصوفية بالله هي وليدة الحب الخالص بالله. بل إن الصوفي في حالة استغراقه في حب الله يدرك أنه على صلة خاصة به ومعرفة يقينية به، كما أنه يدرك أن موضوع معرفته هو موضوع حبه[292].

وجل التعاريف التي أطلقها الصوفية على اختلاف مشاربهم، معتدلين كانوا أو مغالين، تجمع على أن الحب والمعرفة يدلان على حقيقة واحدة وهي : **أن الحب الإلهي هو المعرفة الذوقية بالله.**

يقول "أبو علي الدقاق" في المحبة : "**المحبة أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء**"[293] ويقول "أبو يزيد البسطامي" في المعرفة : "**للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره**"[294]. فالتعريف لكلا

(291) انظر : التصوف التورة الروحية ص 242 .

(292) التصوف التورة الروحية : ص 235 .

(293) الرسالة القشيرية ص 145 .

(294) الرسالة القشيرية ص 141 .

الحدين واحد. ويقول عن علاقة الحب بالمعرفة : "**المحبة لذة ومواضع الحقيقة دهش**"[295]. وقال آخر : "**من عرف الجليل العظيم لا يحتمل قلبه الاشتغال بغيره ولا البعد عنه**"[296]. ويقول "ابن عربي" موضحا العلاقة الترابطية بين الحب والمعرفة في مذهب وحدة الوجود : "**فالعالم كله جماله ذاتي وحسنه عين نفسه إذ صنعه صانعه عليه، ولهذا هام فيه العارفون وتحقق بمحبته المتحققون، (...) فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحق، وهو سبحانه الجميل، والجمال محبوب لذاته ...**"[297].

وحتى عندما يتحدث المتصوف عن موضوع حبه ويصف حاله فيه، فهو في نفس الآن يتحدث عن موضوع المعرفة ويصف حاله كعارف. فهذا "الجنيد" مثلا عندما يعبر عن تجربته التي يلتقي فيها حبه بمعرفته يقول : "**عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هويته، وصفا شربه من كأس حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هويته، وصفا شربه من كأس ودِّهِ، وانكشف له الجبار من أستار غيبه؛ فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله؛ فهو بالله ولله ومع الله**"[298]. وكأن حالة الحب وحالة المعرفة حالتان وجدانيتان متأصلتان في عمق التجربة الصوفية، فمن لم يحب لم يعرف، ومن لم يعرف بقي بعيدا عن الله.

ولم يكن "الششتري" في تجربته الصوفية ليشذ عن هذه القاعدة، فقد كانت عنده المعرفة ثمرة من ثمرات الحب. إلا أن هذه المعرفة لم تكن عنده نتيجة لعمل العبد من خلال سعيه ومجاهداته، كما أنها ليست راجعة إلى الحس ولا إلى العقل، وإنما هي نور يقذفه الحق في قلب من اصطفاه من الخلق، أوعلى حد تعبير "برجسون" : فإن ذلك الحب الموار إلى المعرفة، ليس امتداد غريزة، ولا هو مشتق من فكرة، ليس هو من الحس ولا هو من العقل، بل إن هذا الحب هو أصل العاطفة، وأصل العقل، وأصل المعرفة[299]. والمصطفى من الخلق هو من أحبه الله.

---

(295) الرسالة القشيرية ص 145 .

(296) الرسالة القشيرية ص 141 .

(297) الفتوحات المكية ص 449 ج 3 .

(298) الرسالة القشيرية ص 141 .

(299) انظر : منبعا الأخلاق والدين، ص 245 .

والحب الذي يؤسس المعرفة هو حب من جهتين أو هو حبان متلازمان : حب الرب للعبد، وهو نوع من العناية والاختصاص الإلهي، وحب العبد للرب، وهو نوع من توحيده والفناء فيه، وذلك مصداقا لقوله تعالى : "**فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه**"[300]. ذلك لأن حب الله هو غاية كل المقامات السامية وثمرة ممارسة أعلى الفضائل، وهذا الحب ليس صفة عرضية عنده أو مجرد علاقة بالمحب، بل خاصية جوهرية له، لأنه لا يتوقف أو يزول مادام المحب موجودا، ومن ثم يتحول حب العارف بحيث يستحيل في نفسه المحبوب والمحب واحدا، وفي ذلك يقول[301] :

لَــوْ كُــنْــتُ ذَا اتِّــصَــالْ	أبْــصَــرْتَ لــلــعُــلا
نُــورًا بــلاَ مِــثَــالْ	وإنْ تَــمَــثَّــلا
حَــالُ المُحِــبِّ نَــاطِــقْ	بــحَــالْ أمْــرِه
مَــنْ مَــيَّــزَ الــرقــائِقَ	بــعَــيْــنَ فِــكْــرِهِ
لاحتْ لــه الحقــائِــقُ	مِــنْ غــيــبِ سـرِّهِ
وكــان ذا جَــمَــالِ	مِــنْ نُــوره اتْــجَــلى
مــن ذلك الجَــمــالِ	والــنُّــورِ والحُــلاَ

وقوله[302] :

ذَا الــذي نَــعْــشَــقْ نِــعَــمَ هُــو	قــد عَــشَــقْــنِــي بــاخْــتِــيــارُو
مِــنْ قَــدِيمْ هُــعشَــقْــنِــي إذ أتــي	وأنــا ســاكــنْ بِــدَارُو

إن "الششتري" إذن يرى أن الإدراك الباطني الذوقي لماهية المحبوب الله الوجود الكامل، هو الذي يطلق عليه معرفة، على أساس أن الألوهية ليست الوجود المطلق المحيط بكل شيء وحسب، بل هي كذلك الجمال المطلق والحب المطلق اللذان يغمران أنحاء الوجود، بل إنه يذهب إلى أكثر من ذلك فيعتبر أن الحب الإلهي الذي هو سر الوجود، (وكما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق)، هو كذلك سر المعرفة. وكما استثمر الحديث : "**كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف** ..." في توضيح وجهة نظره من مسألة علاقة الله بالعالم وحقيقة الوجود، فهو يستثمره بشكل جيد من أجل دعم رأيه في المعرفة.

(300) القرآن سورة المائدة الآية 54 .
(301) الديوان : الشعر : موشح، لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية. ص 222 .
(302) الديوان : الشعر : زجل، لهجته مغربية، ص 157 .

فإذا كان وجود العالم هو نتيجة حب الله الأزلي بأن يعرف، فتجلى في خارج ذاته، حتى يمكن للموجودات أن تفنى في حبه وتعرفه، وإذا كانت محبة الحق للخلق هي علة ظهوره واستمراره، فإن محبة الخلق للحق هي علة الوحدة والتلاقي. ولهذا يرى أن في فناء الإنسان عن نفسه وعن أوصافه وحظوظه ولحوظه وتغييبه لذاته ولكل ما سوى الله، شروطا أساسية لتحقيق المحبة المؤدية إلى المعرفة. حيث يقول(303) :

لأخلعَنَّ عذاري في محبتكم ... بحولكم لا بحولي لا ولا حِيَلِي
وأترك الكون حتى لا أراه ولا ... أرى اللُّحُوظَ لترك التَّرْكِ من قبلي
الخلق خلقكم والأمر أمركم ... فأي شيء أنا لا كنت من طلل
الحقُّ قلتُ وما في الكون غيركم ... أعوذ بالله من علمي ومن عملي
ما للحجاب مكان في وجودكم ... إلا بسر حروف أنظر إلى الجبل
ظهرتُمُ فخفيتُمْ من ظهوركم ... أنتم دللتم عليكم للدليل ولي
عرفتمُوكم فمن هذا الخبير بكم ... أنتم هُم وحياة الحب يا أملي

والحب الذي يعده "الششتري" أساس المعرفة، والذي لا تتحقق المعرفة الحقة بدونه، هو نوع من المشاركة الوجدانية مع المحبوب، وهو شعور روحاني خالص من أية منفعة مادية أو لذة حسية كما هو الحال في الحب الطبيعي(304)، هدفه الأساس هو الاستغراق الكلي في المحبوب فلا يحس ولا يبصر ولا يسمع ولا يتكلم ولا يفكر إلا فيه وبه. وفي ذلك يقول(305) :

---

(303) الديوان : الشعر من البحر البسيط ص 63 – 64.

(304) لقد ميز المتصوفة وخاصة المتأخرون منهم في الحب بين ثلاث أنواع هي :
الحب الطبيعي: وهو الحب السائد لدى عامة الناس، الذي يخضع للطبيعة الحيوانية في الإنسان وتكون نهايته من الفعل، النكاح.
الحب الروحاني : وهو الذي لا يخضع للرغبة في التلذذ والإشباع البيولوجي المادي، فبه يتميز حب الإنسان عن حب الحيوان هو حب الخواص من البشر، وهم العارفون الذين يمتازون به عن العوام، إنه حب للحكمة والحقيقة يولد في الإنسان مثلا نحو التسامي إلى المراتب العلوية الكونية، لأجل التلذذ بالمعارف والتزود بالحكمة الإلهية المودعة في تلك المراتب الروحية العليا.
الحب الإلهي : وهو نوعين : حب الله للخلق وهو صفة الله أزلية بها كان محل كائن، وحب الصوفي لله، وهو صفة إنسانية غايتها التحقق بالألوهية وإدراك كنهها.
وتصوف "الششتري" من هذا النوع الأخير على الخصوص. انظر حول هذه الأنواع الفتوحات المكية ج 2 ما بين ص 11 و ص 330.

(305) الديوان ص 230-234 الشعر زجل لهجته أندلسية.

لِـــــذَا الحُبُّ عِــــنْــــدِي مَـــقَـــامٌ عَـــظِـــيـــمْ
وأنَّـــــهُ كُـــلُّـــو لِـــمَـــنْ لُـــو صَـــبر
فَـــمَـــنْ بُـــلِـــيَ مِـــنْـــكُـــمْ بِـــهَـــذَا الـــهَـــوَى
يَـــصْـــبَـــرْ ولا يَـــجْـــعَـــلْ لِـــــدَاءُ وهُـــــوَ دَواً
وصــالُـــو وهَـــجْـــرُو هُـــعـــنـــدي سَـــوَا
إنْ كـان حـــبـيـبُـــكْ بـــقـــلـبـكْ مُـــقـيـمْ

إن تصور "الششتري" للحب الإلهي تصور خاص متميز يُظهر فيه وعيا ناضجا وإحساسا بعمق ما يتعلق بالحب من قضايا، وخاصة مسألة الانفصال والاتصال، فعن حب الله للعالم تم الخلق وتم الانفصال عن الأصل الإلهي، وعن حب الموجودات لله سيتم ربط الاتصال من جديد بذلك الأصل، وبذلك يكون الحب عند الصوفي – العارف، هو عشق لله الذي ليس هو إلا عشق جمال الكون بما فيها ذاته، كما أنه محاولة لنفي الإحساس بالانفصال واغتراب الذات وبعدها عن حقيقتها، وفي هذا الاتصال تتم الوحدة فيدرك المتحقق بها أن موضوع حبه قائم في ذاته لا خارجها. وفي ذلك يقول(306) :

وأنتَ يـــا عـــاقِـــلْ انـــظُـــرْ ذا الـــنـــظـــرْ
لا تُـــبْـــصِـــرْ مُـــفَـــرَّقْ والـــتَّـــفْـــرِيـــقْ مُـــحَـــال
وتجْعَـــلْ لِـــحُـــبِّـــكَ هِـــجَـــارْ وَوِصَـــالْ
مـــا هـــو إلا واحـــدْ وبـــغير انـــفـــصـــالْ
تـــريـــدْ أن نـــقـــيـــمْ لكْ عـــلـــى ذَا دَلِـــيـــلْ
مُـــوزْ انـــظُـــرْ لـــوجْـــهِـــكْ في مِـــرآةِ صَـــقِـــيـــلْ
عـــلـى حَـــالِ جَـــمَـــالَـــكْ تـــرى ثـــمَّ جـــمـــيـــلْ

إن حب الصوفي لله حقيقة الوجود، يدخله غمار تجربة روحية عميقة يطرأ على إثرها تغير في ذاته العاشقة المحبة، تغير إيجابي، يصبح معه هذا الحب غير متجه إلى موضوع خارجا عن (الأنا) الذات المحبة، بل ينبثق الموضوع فيها، وتصير متشربة لخاصيات الموضوع وتظهر بمظاهره، فلا يبقى في الوجود على الحقيقة سوى المحبوب. وفي ذلك يقول(307) :

(306) الديوان : الشعر زجل لهجته أندلسية ص ص 234، 235، 236.
(307) الديوان : الشعر زجل لهجته أقرب إلى الفصحى مع مظاهر أندلسية ص 267 .

لــقــد أنــا شــيءٌ عــجــيــب لِــمَــن رآنِــي
أنــا المُحِــبُّ والحبيبْ لــيْــسَ ثــمَّ ثــانِــي

إن المحب عندما تصقل مرآة قلبه وتنكشف عنه غيوم الأغيار يدرك أن تجلي المحبوب له هو تجل منه ويتأكد أن المحبوب ليس سوى عين المحب، كما أن المتجلي ليس إلا عين المتجلى له، فإذا أشار إلى المحب كانت إشارته إلى الحبيب وإذا أشار إلى الحبيب فإنما إشارته للمحب. وهذه الظاهرة الوجدانية تقتضي كما يرى "هنري كوربان" : **"أن [يكون] المحب قد أدرك أن الصورة ليست خارجة عنه ولكنها باطنة في وجوده (...) إنها وجوده الفعلي، ولدى هذه النقطة الجوهرية من التجربة، تأخذ دائرة ديالكتيكية الحب في الانغلاق على ذاتها : إذ يصبح الحب أقرب للمحب من نفسه، ويتجاوز هذا القرب الحد لدرجة أنه يبدو حجابا على المحب، وهذا هو السبب في أن السالك المبتدئ غير الحاذق يتلمس الصورة خارجه، رغم أنه محكوم بها لأنها تغلف كل وجوده الباطن، ثم إنه يتنقل في تلمسها بين أشكال العالم الحسي، حتى إذا عاد إلى حرم روحه، أدرك أن المحبوب الحق كامن في أعماق وجوده، وآنئذ لا يطلب المحبوب إلا من المحبوب"**[308].

ويتخذ "الششتري" رمز الأنثى، بوصفها تجسيدا للحب الإلهي، وسيطا للتعبير عن تجربته الصوفية المُوَحِّدة في انسجام تام بين المطلق والمقيد، الله والإنسان[309]، لأن في علاقة الحب هذه بين الإلهي والإنساني، والتي هي نتيجة لنمو نزعة "الششتري" الصوفية، وبلوغها ذروتها، يتحقيق تلاحمها بينبوع الوجود وحقيقته الذي تنحل فيه المتناقضات وتذوب.

---

(308) Voir : Henry Corbin : l'imagination Creatrice chez ibn Arabi Paris 1958. Edition flamarion P. 57.

(309) على اعتبار أن الجوهر الأنثوي قد أشرب رمزا معرفيا، كما يرى "هنري كوربان" لأنه لما كانت الأنثى في التصورات الصوفية تجسدا للنفس الإنسانية، ولما كانت معرفة النفس هي طريق الإنسان إلى معرفة الرب، لزم أن تكون معرفة المرأة من خلال عاطفة الحب المتوهج موصلة إلى الله، حنين الرجل إلى المرأة إنما هو حنين الشيء إلى نفسه، كما أن حنين المرأة إليه، هو حنين الشيء إلى وطنه. وفي ذلك قال :
"لأن الرجل إذا أحب المرأة حبا روحيا، أحب ربه في الحقيقة، وكما أن آدم هو المرآة التي تأمل الحق فيها صورته، والنموذج الذي كشف لله عن أسمائه التي كانت كنزا مخفيا في ذاته، فكذلك المرأة من حيث إنها المرآة والمظهر الذي يتأمل الرجل فيه صورته، التي هي وجوده الخفي، والنفس التي تهدي معرفتها إلى معرفة ربه " . Voir : L'imagination Créatrice

ولما كان من غير الممكن التعبير عن هذه التجربة بما تنطوي عليه من أذواق وحالات وجدانية سامية بلغة التعبير التداولي العادي، التجأ إلى لغة خاصة رمزية إشارية، باعتبارها باطن اللغة الموازي لباطن الألوهية.

وهكذا، ومن أجل التعبير عن محبوبته الذات المطلقة، نجده مثلا يستعيد عبارة مجنون بني عامر الذي كان إذا سئل عن محبوبته "ليلى" كان يجيب "أنا ليلى" لأنه لم يكن يرى في الوجود إلا "ليلى" التي هي ذاته، وفي ذلك يقول [310]:

غيرُ ليلى لم يُرى في الحي حي ... سل متى ما ارتبت عنها كل شي
كل شيء سِرُّها فيه سرى ... فلذا يثنى عليها كلُّ شَي
قال من أشهد معنى حسنها ... إنه منتشرُ والكل طَيْ
هي كالشمس تلألأ نورها ... فمتى ما إن ترُمهُ ما فيْ
هي كالمرآة تبدي صورا ... قَابَلَتْهَا وبها ما حل شي
هي مثل العين لا لون لها ... وبها الألوان تبدي كُلُّ زيْ
والهدى فيها كما أشقى بها ... ولها الحجة في كشف الغُطَي

عجبا تنأى ولا أين لها ... ثم يدنُو وصلها ملء يديْ
ولنا من وصلها جمعٌ ومن ... بعدها فرقٌ هما حال إليْ
فبحكم الجمع لا فرق لها ... وبحكم الفرق تلبيس عليْ
لبسها ما أظهرت من لبسها ... فلها في كل موجود مري
أسفرت يوما لقيس فانثنى ... قائلا يا يقوم لم أَحْبِبْ سِويْ
أنا ليلى وهي قيس فاعجبوا ... كيف مني كان مطلوبي إلَيْ

إن غاية الحب الإلهي الصوفي عند "الششتري" هو الاتصال بمبدأ الوجود كنه الحياة والخلود، ومعرفته من أجل تحقيق وحدة الحب المطلقة كما تحققت في مذهبه وحدة الوجود المطلقة، إذ الحب الإلهي عنده ليس سوى حب للحقيقة الباطنية في ذاته، ومن ثمة يتخذ من هذه الذات موضوعا لحبه، فهو لا يعشق إلا إياها لأن سر الوجود مكنون فيها. وحدة يذوب فيها المحب في الحبيب، ويصبح فيه المحب هو الحبيب، والذي هو ذات المتصوف، لأنه في الحقيقة ليس ثمة غير ولا سوى، فكل

---

(310) الديوان : الشعر من بحر الرمل ص 81–82.

شيء في الذات ومنها وبها وإليها، أو كما يقول : "الحب نار تفور، فكلنا فيه يدور، وكنزنا في الجذور"(311). ويقول كذلك مؤكدا على وحدة الحب التي تكشف عن الهوية الواحدة لطرفي فعل العشق، و مؤكداعلى أن حب الله وعشق ذاته هو عشق للوجود المطلق الذي هو ذات المحب :

الحبُّ أفنـاني وكـنت حيْ — مـذْ نَـظرتْ عيـني جَهْـرا إلَـيّ
أنـا قَدْ فَشَـا سِـرِّي بِـلا مَـقَالْ — وَقَـدْ ظـهرَ عَـيْـنِي بِـذَا المِثَـالْ
نـرى وجـودي غير مـن المحال

وكـل مـن دوني خيـال فـي — مـتـحـد المعنى في كل حي
أنـا هـو المحبوب وأنا الحبيب — والحب لي منـي شيء عجيب
واحـد أنـا فـافهم سـرًا غـريبْ

فـمَـنْ نـظَـرَ سِـرِّي رآني شَـيْء — وفي خُـلاَ ذَاتِـهِ طَـوَّانِـي طَـيْ
صِـفَاتِـي لا تـخـفى لمن نَـظَـرْ — وذَاتِـي مَـعْـلُـومَـة تِـلْـكَ الصُّـورْ
فَـافْـنَى عَـنِ الإحْـسَـاس تَـرَى عِـبَـرْ

بِـالسِّـرِّ والمَعْـنَـى خَـفِـيـتُ طَـيْ — لأَنِّـي مِـنِّـي سِـرِّي عَـلَـيّ"(312)

II- المعرفة الحق وأدوات تحصيلها :

1- يميز الصوفية عادة بين "المعرفة" وبين "العلم"، حيث يربطون المعرفة بالتجربة المباشرة التي تنتج انطباعا باطنيا خاصا بموضوع المعرفة، ويربطون العلم باكتساب المعلومات نقلا أو عقلا من موضوع ما(313).

وقد استمد الصوفية هذا التمييز من الكتاب المنزل ومن لغته الفصحى وكذلك من آراء الفكر الغنوصي والفكر الشيعي، الذي كانت تعج بهما الساحة الثقافية العربية الإسلامية شرقا وغربا(314).

---

(311) الديوان : ص 286.

(312) الديوان : الشعر موشح لهجته أندلسية أقرب إلى الفصحى ص 287.

(313) انظر في ذلك باب المعرفة بالله، الرسالة القشيرية ص 140 وما بعدها.

(314) حيث التمس الصوفية خاصة منهم ذوي النزعة الفلسفية المعاني الباطنية من النصوص عن طريق التأويل الرمزي كما مورس في الدوائر الغنوصية الواسعة وفي الفكر الأفلاطوني المختلط بالعناصر الشرقية، وكذلك في الدوائر الشيعية خاصة الإسماعيلية منها.

فالمعرفة في قوله تعالى : **﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾**(315)، والتي تحصل بين الآباء والأبناء تكون ولا شك نتيجة اتصال مباشر وذوق وجداني خاص، وهي غير العلم، وذلك لأن بينهما تباينا من عدة وجوه أهمها :

– ان المعرفة قد يراد بها العلم الذي تسبقه غفلة، وليس العلم كذلك ومن ثمة يسمى الله تعالى : العليم وعالم الغيب والشهادة ولا يسمى عارفا(316).

– تطلق المعرفة على الإدراك البسيط، أما العلم فيطلق على إدراك المركب ومن هنا نقول : عرفت الله ولا نقول علمته(317).

–كما تطلق المعرفة على ما تدرك ذاته في أكمل وضع له من خلال الاتحاد به. ويطلق العلم على ما يدرك سطحيا ويتناول من الخارج فقط، دون النفاذ إلى كنهه خاصة إذا كان الموضوع هو الذات المطلقة.

كذلك نجد الاستعمال اللغوي العربي للمصطلحين يوصلنا إلى نفس النتيجة تقريبا، فكلمة "معرفة" تعني الاتصال المباشر بموضوع المعرفة وضدها هو الإنكار، والعلم يفيد الاتصال غير المباشر وضده الجهل(318).

وقد لخص لنا "الغزالي" حقيقة معنى المعرفة كمصطلح صوفي متميز عن مصطلح العلم، في قوله : **"المعرفة هي العلم الذي لا يقبل الشك إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته"**(319)، مؤكدا على أن المعرفة أخص من العلم، لأنها العلم اليقيني.

ويمكن اعتبار أوجز قول يميز بين المعرفة والعلم في المجال الصوفي هو قول "ابن العريف" على لسان الحق : **"المعرفة محجتي والعلم حجتي، فالعالم يستدل إلي والعارف يستدل بي، فالعلماء لي والعارفون بي ..."**(320) ؛ أي أن المعرفة تجربة وطريق هدفه

(315) القرآن سورة البقرة الآية 146.

(316) انظر : كتاب محمد عبده بين "الفلاسفة والتكلمين"، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا ق 2 دار الأحياء ص 603.

(317) مجمع اللغة العربية القاهرة 1973 ص 35.

(318) لسان العرب مادة علم ج 4 ص 3083 دار المعارف دون تاريخ.

(319) ميزان العمل : مكتبة الجندي، القاهرة ص 175 .

(320) Voir Mahasin Al Majalis "IBN AL ARIF"
كتاب محاسن المجاليس. ترجمة إلى الإسبانية وقدم له : أسين بلاثيوس باريس 1937 ص 75 – 76

الوصول إلى الله بالله، أما العلم سواء كان نقليا أو عقليا فهو الاستدلال على الله بالشرع أو بالعقل، والفرق شاسع بين الاستدلال على الله بالله وبين الاستدلال على وجوده نقلا أو عقلا، وهو الفرق القائم بين اليقين والظن.

من خلال هذا المنظور، نجد "الششتري" ينتقد العلم سواء كان عقليا أو نقليا، ويكشف عن عيوب وسائله التي هي الحس والعقل. فالإنسان في نظره لا يستطيع أن ينال المعرفة الإلهية بواسطة حواسه لأن الله ليس شيئا ماديا يمكن إدراكه بالحس، بل زهو نور وجمال وفتنه مطلقة :

قد فتنّي بجمالُو — وقتلني بتجنّيهْ
وحجبْ عنّي وصالوا — وظهرْ بالصّدّ والتّيهْ
لمْ ترَ العيونْ بحالُوا — والقلوبْ جُمْلَة تهِمْ فِيه[321]

إن الوجود المطلق (الله) لا يمكن أن يدرك بالحواس، إذ الحواس عوارض وعوائق تقف دون الإدراك اليقين، فالله مثلا لا يرى بالعين، الجارحة المعلومة، بل بعيون النظر التي أمر الله باستعمالها كما ورد في قوله تعالى : "قل انظروا ماذا في السماوات والأرض"[322]. وفي هذا يقول[323] :

صحّ عندي الخبرْ — وسَرى في سرّي
أنّ عينَ النظرْ — عينُ عينِ الفِكرْ
أغمضْ الطرفَ ترى — وتلُوحُ أخبارِكْ
وافنا عن ذا الورى — تبدُو لك أسرارِكْ

فالمراد بالعين الباصرة في هذا الزجل، كما أكد "ابن عجيبة"، هو عين القلب وهي عين الفكر، التي لا ترى إلا المعاني القديمة والأنوار القدسية، وتسمى بالبصيرة، خلاف عين البصر الحسي التي لا ترى إلا المحسوسات الحادثات : **"فإذا انفتحت البصيرة (...) استولت على البصر الحسي فلا يرى البصر حينئذ إلا المعاني التي**

(321) الديوان : الشعر زجل، لهجته فصحى وأندلسية ص 165.
(322) سورة الآية
(323) الديوان : الشعر زجل لهجته فصحى وأندلسية ص 65.

تراها البصيرة (...) وتستولي الروحانية على البشرية، فتنحبس البشرية حتى لا يبقى لها أثر، ويغيب الأثر ويبقى المؤثر"[324].

كذلك الإنسان في نظر "الششتري" لا يستطيع أن يبلغ المعرفة الإلهية وينال الحقيقة كاملة بواسطة العقل، لأن الله وجود غير محدود، وللعقل البشري حدود لا يتجاوزها. ومن ثمة فإن الله الوجود المطلق لا يمكن فهم حقيقته أو تصور ماهيته بالمنطق العقلي ومقولاته؛ ذلك أن المعرفة المرتبطة بالحب في مذهب "الششتري" ترتكز على الحس الباطن دون الحس الظاهر، أو العقل المفكر المستدل والمبرهن. ويرجع ذلك في نظره إلى أن العقل المرتبط في أحكامه واستنتاجاته على ما تقدم له الحواس، عندما يستدل على وجود الله، فإنه يبقى عاجزا عن إخضاع الوجود الإلهي لمنطقه وأحكامه ومقولاته مما يجعل معرفته به ناقصة وظنية، لأن العقل على حد تعبير صاحب اللمع : "**عاجز، ولا يدل إلا على عاجز مثله**"[325].

كما أن نقص وعجز العقل راجع إلى عدم قدرته على تجاوز حدود عالم الظواهر، عالم الكون والفساد، ومن هنا لا يقدر على حل إشكالية العلاقة بين الله والعالم حلا يظهر منه الحق من الباطل واليقين من الوهم، بل يسقط تحت وطأة اعتداده بإمكاناته المشكوك في قدرتها، فيضفي على الذات الإلهية صفة من صفات الحدوث وهي : **تميز الله عن العالم**، ويقول بوحدانيته بالمعنى السلبي الذي ينفي عنه الوجود المطلق والوحدة التي لا تعدد فيها، وهذا : "**لأنه محدث، والمحدث لا يدل إلا على مثله**"[326].

2–وهكذا فإذا كان جوهر المعرفة هو التوحيد وأول طريقها ونهاية مطافها، وكان العقل عاجزا عن التوحيد الخالص لتمييزه بين الله والعالم، الحق والخلق، لرزوحه تحت ضلال فكره بقسمة الذات والموضوع، فإن ذلك في نظر "الششتري"إخلال بجوهر التوحيد، نتج عنه إخلال بشروط تحقق المعرفة بالله التي يمكن تلخيصها فيما يلي :

---

(324) مخطوط : شرح قصيدة "صح عندي الخبر" ضمن مخطوط الوثائق، الخزانة العامة الرباط، رقم 1107 – 869 في مجموع من الورق 9400 أ إلى 102 ب، النص مأخوذ من الورقة 95 أ.
(325) كتاب اللمع، تأليف السراج أبو نصر (ت 378 هـ) حققه عبد الحليم محمود وطه سرور مصر 1960 م، ص 63.
(326) الكلبادي، أبو بكر : "التعرف لمذاهب أهل التصوف" تقديم محمود النوري مصر ط 1969 ص 78.

– اعتبار الجانب المادي من الإنسان وحياته البدنية ومدركاته الحسية والعقلية عائقا على تسامي الروح إلى الملإ الأعلى.

– استيعاب الحقيقة المطلقة لا يطيقه الكيان المادي في الإنسان لأن العقل جزء من الإنسان المخلوق المحدث، وهو محدث مخلوق مثله ولهذا ف "**لا يعرف القديم، المحدث الفاني**"(327).

– إن العلم، والقياس، والعقل، والحواس، والتحليل، والنقد، تعتبر حواجز تقف دون معرفة الإنسان للحقيقية اليقينية، ولذا كان من الواجب تجاوزها، لأن : "من المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح، لا سيما في معرفة الله تعالى"(328).

– إنه لا يمكن الحصول على المعرفة إلا بتصفية النفس وقطع علائق المادة وتمزيق حجب الحس والعقل، والفناء المطلق عما سوى الله والاستغراق التام فيه، وطلب الحقيقة بإلحاح. وبغير هذه الشروط لن تكون هناك معرفة، بل ضلالات وأوهام يتشبث بها ويبرهن عليها وينسى أنها أوهام فيصبح أسيرا لها. أو على حد تعبير "نيتشة" : إن الحقائق العقلية باعتبارها حشدا متحركا من الاستعارات والكنايات والتشبيهات الخاصة بالإنسان أعلي من شأنها ونقلت من مجالها، فأصبحت صلبة شرعية قاسرة، بينما أن هذه الحقائق العقلية في الواقع أوهام نسينا أنها أوهام(329). ولعل هذا ما يشير إليه "الششتري" بقوله (330) :

تقيدت بالأوهام لما تداخلت
عليك ونور العقل أورثك السجنا
وهمت بأنوار فهمنا أصولها
ومنبعها من أين كان فما همنا
وقد تحجبت الأنوار للعبد مثل
ما تبعد إظْلاَمُ نفس حوت ضغنا

---

(327) رسائل ابن عربي طبعة حيدر أبريل 1948 م كتاب الجلالة ص 4 .

(328) التعرف لمذاهب أهل التصوف ص 80 .

(329) Voir : F. Nietzche, le libre du philosophe. Tradu a angèle Kremer - Marietti Aubier, Flamasion (Blingue) 1969 p 183.

(330) الديوان : ص 72 – 73 .

3- إن الاشتغال بالعلوم العقلية واللسانية، حسب "الششتري" من أشد الحجب عن معرفة الحقيقة، حقيقة الله . وأشد الناس حجبا عن الله، العلماء. أو كما قال أحد الصوفية : "**سبحان من حجب العلماء بعلمهم عن معلومهم لأن الله وراء تلك العلوم**"(331).

ومن هنا نجد "الششتري" يوجه انتقادات شديدة لمفكري الإسلام من فلاسفة ومتكلمين وفقهاء متجاوزا لأطروحاتهم وللمناهج التي سلكوها لبلوغ المعرفة بالله، رافضا النتائج التي توصلوا إليها، معلنا عن شكه في قدرة الوسائل التي اعتمدوها لتحقيق اليقين. فلا سبيل في رأيه إلى معرفة الله بالعقل، وليس من اختصاصه أن يخوض في عالم المطلق، وهو مقيد بعالم محدود، عالم "**يعجز العقل في تركيبه ويقف في تحليله**"(332). إذ كيف يدرك الفيلسوف موضوعا لا يتناهى بأداة متناهية، ويطبق مقولات العقل على عالم لا يخضع بطبيعته لهذه المقولات(333).

وإن كان للعقل كما يرى الفلاسفة القدرة على الاتصال باللوح المحفوظ أو العقل الأول، ويستوعب مكنونه فيتجلى فيه الماضي والحاضر والمستقبل، فإنه لا يتجاوز إلى ما هو خارج هذا الحد، ولا يستطيع أن يتعرف على تفاصيل الغيب المطلق، وفي الموضوع يقول(334) :

ويظهر باسم السر والنفس مُدْبِرًا	**وعقلاً وخيرًا مُقْبِلا عندما يدني**
ولوحًا إذا لاحت سطورُ كيانِنا	**له فيه وَهْوَ اللوحُ والقلمُ الأدنى**
وعرشًا وكُرْسِيًا وبَرْزَخًا وكَوْكَبًا	**حشوًا لجسم الكُلِّ في وَصْفِهِ حِرْزًا**
يَمُدُّ خُطُوطَ الدَّهْرِ عِنْدَ التِفَاتِهِ	**إحاطتهُ القُصْوَى التي فيها أُحْصِرْنَا**

إن ما أثاره "الششتري" من نقد للعقل الفلسفي يمكن تعميمه على العقل الكلامي، ذلك أن علم الكلام مرفوض في مذهبه موضوعا ومنهجا، لأن معرفة الله كشفا لا يمكن الحصول عليها بالجدل والكلام وباستناد إلى الأساليب اللغوية والقواعد اللسانية، بل إن محاولاته تبعده عن الحقيقة وتضع ستائر تحول دون تلقي

(331) انظر كتاب إيقاظ الهمم ص 223، في شرح أبيات للششتري.

(332) مخطوط المقاليد الوجودية ص 433 .

(333) التصوف إيجابياته وسلبياته، عالم الفكر ص 368 .

(334) انظر روضة التعريف بالحب الشريف ح 2 ص 612. وتجدر الإشارة هنا أن الديوان قد أسقط البيتين الأخيرين من القصيدة المعروفة بالشرق والغرب ص 74 .

القلب للمكاشفات الإلهية. فكيف للعقل في مجال علم الكلام أن يدرك حقيقة الله؟ وهو الذي يؤكد : "**أن العالم حادث لحدوث الأعراض، وأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وأن كل حادث لا بد له من محدث**"(335). إن ما يقوم به هو تأويل التنزيه تأويلا سيئا يزرع الوساوس في النفوس ويثبت المثنوية والمعية من خالق ومخلوق وهذا تناقض في طبيعته، حيث يقول(336) :

يتجلى لنا طَوْرُ المعية شكّهُ — وإن لمعت منه فتلحقه المينا
ويلحقها بالشرك من مثنوية — يلوح بها وهو الملوح والمثنى

أما الفقهاء فقد كان استعمالهم للعقل استعمالا خاصا لمعرفة أحكام المكلفين اعتمادا على الكتاب والسنة متخذين طريق الاجتهاد، موظفين للقياس العقلي الفقهي. غير أن اعتماد الفقيه الكلي على العقل وفهمه السيئ للأصول الدينية وانحرافه عن الحقيقة، جعل علمه يتشبث بأعمال الظاهر دون الباطن. ومثل هذا العلم لا يمكن أن يحقق المعرفة المبتغاة بعيدا عن القياسات العقيمة والبراهين الفاسدة والأحكام المتناقضة، لأن معرفة حقيقة "العبادات والأحكام والحدود والوقائع التي لا يصرح الشرع بأحكامها"(337)، ليس من اختصاص العقل، بل من مهمة الذوق الباطني، حيث يقول(338) :

---

(335) التصوف إيجابياته وسلبياته ص 359 .

(336) الديوان : ص 74 .

(337) مخطوط الرسالة العلمية ص 40 .

(338) الديوان : الشعر زجل لهجته أندلسية ص 392 – 393. ويمكن اعتبار انتقادات "الششتري" لكل من الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء على بساطتها واقتضابها واعتمادها على الإشارة والرمز والتلميح أكثر من التصريح، أنها كانت ذات تأثير لا يقل عن تأثير انتقادات شيخه "ابن سبعين"، الذي قال في الفيلسوف أنه : "**كثير السلاح قليل النطاح، طويل العدة قصير المدة والنجدة (...) ويجهد عمره "بلم" و "بلما"، ولا بدنياه ظفر ولا لأخراه أجر، (...) وخذلانه أشهر من الرعد و الرياح**" (**بد العارف** ص 90).

وقال في علم المتكلم بأنه :"فاسد الأصل قبيح الفرع لا نتيجة له من حيث هو علم" (بد العارف ص 101) .

وقال في علم الفقيه بأنه : "يعلل دينه ويتممه برأيه واجتهاده، (...) ويدفع اليقين بالجهل ويفعل فعلة أبي جهل، ويحجب نور الله عن عباده بالفروع المعللة ويتصرف فيهم بغي الكتب المنزلة ويصد الناس عن رحاب الشريعة وريحانها" (بد العارف ص 111 ـ 112).

يــا فــقــيــهْ ارئــى لِــي	وَاذرِ حُـكْـمَ الـكَـاسْ
واضْـطَـبِـحْ واسْـقِـيـلِـي	وانْـفِـي الـوَسْـواسْ
وَبَـقِـيتْ نَـشْـوَان	رَاحْ نَـبْـصَـرْ الـبُـرْهَـانْ
بَـصَـائـزْ تـلْـتـاحْ	بـقَـوْل نُـورَانِـي
لَـمْ يُـعـطَـي هـذا المِفْـتـاحْ	لِـمَـنْ هُـوَ بَـرَّانِـي
فـاخْـرِصْ عَـلَـيْـه	بِـكُـلِّ جُـهْـدِكْ
ومِـلْ إلـيْـه	تَـظْـفَـرْ بِـسَـعْـدِكْ
إذا تُـخَـالِـفْ الـعَـوَائِـدْ	وتـقْـصُـدَ الإصْـلاحْ
حـتَّـى تَـصِـيرْ فـانِـي	مَـعَ خِـيرَةِ الأرْوَاح
مِـنْ أهْـلِ عِـرْفَـانِـي	فَـافْـهَـمْ بِـقَـلْـبِـكْ

ولهذا نجده يدعوا الفقيه إن أراد أن يفهم حقيقة الشريعة أو يفك رموزها، أن يبتعد عن منهجه ويسلك منهج الحقيقة ويقتدي بمن يعرف بخفاياها الباطنية، حيث يقول(339) :

أنتَ يـا فـقـيـهْ سَـلِّـمْ	وافْـهَـمْ الـرُّمُـوز
واقْـتَـدِي بِـمَـنْ يَـعْـلَـمْ	حَـلِّ ذِي الـلُّـغُـوز
واذْنُ مِـنِّـي تَـتْـعَـلَّـمْ	كُـلَّ مَـا تَـعُـوز

وهكذا نجد "الششتري" يدعو كل من يُعمل العقل ويستعين بعلومه من أجل الخوض في حقيقة الربوبية، إلى إبعاد النظر العقلي عن ميدان لا سبيل إليه بالعقل، لأنه من غير مجاله وفوق جبلته، ويحذرهم من اتباع مناهجه، لأنها في نهاية مطافها لا تؤدي إلا لطريق مسدود كله وهم وضلال وجهل مطلق، ويدعوهم إلى خوض التجربة الروحية وتهيئ الباطن لتلقي المدد الإلهي، فيقول(340) :

وقُـلْ لـعـقْـلِـكَ اسْـتراحْ	تـخْـلَـعْ عِـنَـانِـي
وقُـلْ لِـوهْـمِـكَ الـرَّواحْ	مَـعْ كُـلِّ فَـانِـي

---

(339) الديوان ص 104، الشعر موشح لهجته فصحى .

(340) الديوان : الشعر زجل، لهجته أندلسية ص 265 .

فِـي ذَا المَقَـامْ تـظـهَـرْ صَـحِـيـحْ عَـــبْــــدًا مُـــحَـــقَّـــقْ
تُـحْـفَـظْ عـنِ الـفْـعـلِ الـقَـبِـيـحْ وتَـــتْـــبَـــعْ الحَقْ
وكُــلّْ مَــا تــراهُ مَــلِــيـحْ نَـــظَـــرُكَ هُـــ مُـــطْـــلَـــقْ

4- وإن كان "الششتري" كما رأينا ينقد الحس والعقل وما يترتب عنهما من علوم ومعلومات، بل ينكر أن يكونا قادرين على الخوض في علوم الربوبية وتكوين معرفة يقينية بها، إلا أنه في نفس الوقت لم ينكر قيمة نفس المصادر في تحصيل المعرفة، بل يعترف -ولو نظريا- بقيمة ما تقدمه في مجالات وحدود معنية من المعرفة.

فالحس مصدر للمعرفة له ميدانه، والعقل مصدر كذلك له ميدانه الخاص، كما أن الوحي الذي جاءت به النبوءات مصدر آخر.

لكن لما كانت المعرفة أشمل من أن تكون تلك المصادر كافية لأنْ تُلِمَّ بها فيما حصلت عليه من معارف، إما لأنها محدودة بمحدودية الحس والعقل، أو لأنها غير محدودة لاحتوائها على قضايا عامة في العقيدة والشريعة متناسبة مع مدارك عموم الناس كما هو الأمر في الوحي الإلهي، فإننا نجد "الششتري" يسند لتلك المصادر دورا هاما يتجلى في جلاء البصيرة وشحذها من أجل تقبل الحقائق، والمساعدة على معرفة الوجود والكشف عن أسراره؛ لأن طريق الحس وطريق العقل ضروريان خاصة للسالك المتجرد الذي يستهدف بلوغ المعرفة الحق. كما أن مختلف العلوم العقلية والنقلية تكون ضرورية ممهدة لإدراك الحق والتحقق به. غير أن الحس والعقل يعدان وهما من الأوهام لمن بلغ المعرفة الحق، كما أن العلوم تعتبر حجبا بالنسبة إليه[341].

إذن فهو عندما ينكر الحس والعقل ويرفض العلم، فهو يقوم بذلك من أجل التنبيه والتحسيس بقيمة اللواحق الوجودية : (الحس، العقل، والعلم)، ودورها التمهيدي المساعد على معرفة الوجود المطلق والتحقق به. إنه في هذا المجال مثله مثل شيخه "ابن سبعين"، يرى أن حقيقة العلم فقها كان أو كلاما أو فلسفة، ما كان منه حاصلا عقلا أو نقلا، ليس إلا خطوة في طريق التحقيق والتي يجب على المتصوف أن يقتدي بها إذا أراد بلوغ اليقين[342] والكمال، الذي هو المعرفة الحق بالله :

(341) انظر : مخطوط المقاليد الوجودية ص 420 .
(342) انظر : بُدُّ العارف ص 10 و ص 121 .

"والكمال هو العلم بالله، وكل علم إنما وضع ليعرف به الله"[343].

– إن المعرفة التي يدعو إليها "الششتري" إذن تتخذ معنى روحيا إلهيا، وهي عبارة عن نوع من الإلهام أو الوحي الخاص بالأولياء يقذفها الله في قلب من أحب، ومن ثمة فالمعرفة عنده إلهامية لا علاقة لها مباشرة بتحصيل الحواس والعقول المحكوم عليها بالمحدودية والظنية، وسيلتها الأساسية البصيرة أو القلب ومنهجها الوجدان. ففي اعتقاد "الششتري" معرفة الحقيقة المطلقة [الله باعتباره باطنا وغيبا] تعد لب جميع الموضوعات، فلا يطلب تلك المعرفة ويبلغها إلا ما هو في الإنسان لُبٌّ وغيب ألا وهو القلب. وهكذا فلما كان الله غيبا والقلب غيبا فإن الغيب لا يطلب إلا بالغيب. حيث يقول[344] :

القلب غيبٌ والربُّ غيبٌ	والغيبُ للغيبُ يُنْسَبُ
مَهْ يَا أخَا القِشْرِ ثَمَّ لُبٌّ	فاطلُبْهُ فاللُّبُّ يُطْلَبُ

*** فما هذا القلب؟ وما دوره في تحقيق المعرفة اليقينية في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي ؟.**

– يطلق لفظ القلب عادة عند الصوفية على معنيين : الأول والمقصود به : المضغة الصنوبرية الجاثمة في الجانب الأيسر من الصدر، وهو العضو الذي يشترك فيه الإنسان مع كافة الحيوان.

أما الثاني فيقصد به تلك اللطيفة الربانية غير المادية والتي بها يدرك الإنسان حقيقة الوجود، كما أنها مركز الحب والتجلي الإلهي وهو المعبر عن حقيقة الإنسان بوصفه المدرك العالم والعارف، وكذلك المخاطب والمعاقب والمطالب، وهو كذلك محل التوحيد والإيمان والفهم والتدبر[345]. وقد وقف الصوفية على هذه المعاني والوظائف المسندة للقلب فيما جاء في مثل قوله تعالى : ﴿**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**﴾[346] وقوله : ﴿**ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا**

(343) مخطوط المقاليد الوجودية ص 419 .

(344) الديوان : ص 144 -- 145 .

(345) انظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص 242 .

(346) سورة محمد الآية 22 .

يفقهون﴾[347]. وقوله : **﴿ومنهم من يستمع إليك، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهون وفي آذانهم وقرا﴾**[348]، وذلك من أجل ضبط دلالة مفهوم القلب باعتباره محلا للإدراك الذوقي الصوفي والمعرفة اليقينية.

أما الصِّلة بين القلب –العضو الفسيولوجي– والقلب الذي يعد أداة للمعرفة، فقد اكتنفها غموض واحتار الناس في معرفة أوجه العلاقة بينهما. وقد لاحظ ذلك الكثير ممن اهتم بالتصوف من قريب أو بعيد. فهذا الغزالي يرى أن القلب الذي هو: "**لطيفة ربانية روحانية لها بالقلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف من الإنسان (...). ولها علاقة مع القلب الجسماني، وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقته**"[349].

ويشبه "الغزالي" العلاقة بين معنيي القلب بعلاقة الجسم بالأعراض والأوصاف بالموصوفات، معتبرا أن القلب الجسدي هو موطن القلب الروحي : "**لأن بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة، فإنها وإن كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له، ولكنها تتعلق به بواسطة القلب، فتعلقها الأول بالقلب وكأنه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها**"[350].

ونفس هذا المعنى ذهب إليه "سهل التستري" حين شبه القلب – اللطيفة بالعرش، والصدر– القلب اللحم الصنوبري بالكرسي، محتسبا أن مقر الأول هو الثاني : "**القلب هو العرش والصدر هو الكرسي**"[351]. كما أن "السهروردي" (أبو حفص عمر) كان يذهب إلى أن القلب –اللطيفة الربانية، هو كنه القلب– اللحم المخصوص، وذلك في قوله : "**وأعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية**"[352].

هكذا يكون القلب المضغة الجسدية ، هو محل القلب اللطيفة الربانية، كما أن الجسد محل النفس والروح البشرية ومطيتها. وقد ذهب كثير من الصوفية العارفين

(347) سورة : المنافقون الآية 3 .
(348) سورة : الأنعام الآية 24 .
(349) إحياء علوم الدين ج 5/3 دار الفكر دون تاريخ ص 3 .
(350) إحياء علوم الدين ج 5/3 دار الفكر دون تاريخ ص 3 .
(351) نفس المرجع والصفحة ص 5 .
(352) عوارف المعارف ص 450 .

بالله، من أجل استجلاء حقيقة العلاقة بين القلبين، إلى تمييزهم في التحديد بين طبيعة النفس والروح، مبينين أن الأولى هي بمثابة جوهر بخاري لطيف حامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وهي التي أطلق عليها الفلاسفة الروح الحيوانية، وهو جوهر مشرف للبدن إلا أنه ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن وباطنه عند الموت، ولا ينقطع ذلك الضوء إلا عن ظاهره دون باطنه أثناء النوم [353].

أما الروح الإنساني فهو تلك اللطيفة الربانية العالمة المدركة في الإنسان الراكبة على الروح الحيواني الهابطة من عالم الأمر ولا تقدر العقول على إدراك حقيقته. وهذا الروح قد يكون مطابقا للجسم أو يكون مجردا[354].

وقد لخص لنا "السهروردي" مفهومهما والعلاقة بينهما من خلال قوله :

"**وسكن الروح الإنساني العلوي إلى الروح الحيواني وصيره نفسا، وتكون من سكون الروح إلى القلب** ..."[355]. مبينا بأن النفس والروح من أصل واحد، بينما تكون "النفس" هي ما تعلقت به أوصاف البشرية ويكون متصلا بالجسد مختصا بتدبيره، تكون "الروح" مجردة عنه منزهة عن ما يتصف به.

وهكذا ولما كان القلب هو عنصر إلتقاء الروح والنفس، فإنه يكون قلبا مدركا عارفا بقدر صِلَتِهِ بالروح العلوي، قادرا على تلقي العلم اللدني وموطنا للإلهام الصوفي. كما يكون قلبا جسديا منشغلا بالبدن وشهواته بقدر صلته بالنفس، فتعلوه لارتباطه بها كدرات الشهوات والمعاصي مما يحجبه عن إدراك الحقيقة في مصافيها[356]، حقيقة أن لا وجود إلا الله. ولعل هذا ما يرمز إليه قول "الششتري" الشعري التالي[357] :

الـــلــــهُ هـــو الـــواحـــدُ ... بِـــــــــلا آخَـــــــــرْ

مـــا ثَـــمَّ شـــيءٌ مِـــثْـــلـــي ... واحـــدٌ أَنَـــــــــا

والأيْـــــنُ في حَـــــقّـــــي ... هـــو ألْـــعَـــنَـــــا

(353) انظر التعريفات للجرجاني، مادة "نفس" ص 167 – 168 .

(354) انظر التعريفات للجرجاني، مادة روح ص 77 – 78 .

(355) عوارف المعارف ص 450 .

(356) انظر : المعرفة الصوفية : ناجي حسين جودة ط 1 بيروت 1992 م . ص 148 .

(357) الديوان ص 135-136، الشعر : موشح، لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية .

فـــــإن تـــــركتَ الأيـــــنَ وجَــــــــدْتـــــنَـــــــا
فَــتُــــوبْ عـــن نــفسِـــك أو اقْـــــتَـــــصِـــــــرْ
تَـــرى بــعينِ قـــلــبَـــكْ مَـــــغْــــنَــــى الخَبــرْ

والقلب بالمعنى الروحي للمفهوم هو الذي يكون أداة للمعرفة الصوفية عند "الششتري" حيث يقول[358] :

كــلُّ عَــيْــبٍ مِــنْ نــفسِــكْ ارْتَــــجِـــعْ وتُــــوبْ
لَـــوْ فُــتِــحْ عــلــى قَــلْــبَــكْ تُـــــرفَـــــعْ الحُجُــــوب
تـشْـفَــرَّجْ في عِــلْـــمِ الـغَـيْــبْ تشْـــكُـــرْ مَـــنْ عَـــطَـــاكْ

فهذا القلب العرفاني الخاص يعد عنده الأداة المعنوية الهامة للرابطة الروحية لمعرفة الله. وقد استعمل "الششتري" لفظ القلب أو غيره من الألفاظ، كالسر وعين القلب والبصيرة، للتعبير عن وسيلة المعرفة الصوفية، وهي ألفاظ وإن كانت تدل عنده على معان خاصة، حيث ارتبط كل لفظ بفعل معرفي معين، فوظف مثلا فعل المعاينة للبصائر في مثل قوله :

يـــا مـــن خـــفـــي ولم يَـــزَلْ مـــا أَبَــيْــنَــكَ مـــا أَظْـــهَـــرَك

وفعل المشاهدة للقلوب في مثل قوله :

إن كــنتَ تَــغِـيب عــن بَـصَــري بِــعَــين قــلــبــي نَــبْـصِــرَكْ

وفعل المكاشفة للأسرار كما في قوله :

لَـــمْ قَــطُّ عَــنّــي تَــخْــتَــفِــي ولاَ خَـــفِـــيَ سِـــرُّكَ عَـــلَـــيْ

ورغم اختلاف هذه الألفاظ وتمايز معانيها الدالة على أداة المعرفة الصوفية، لم يكن يفصل بينها فصلا مطلقا بل على العكس من ذلك كان يعدها أسماء لحقيقة واحدة، وأن القلب بمعناه الروحي هو الاسم الجامع لكل الأسماء، حيث يقول [359] :

---

(358) الديوان ص 203، الشعر : موشح لهجته أندلسية .
(359) الديوان ص 150، الشعر : موشح لهجته فصحى .

فَـمَـتَـى مَـا يُـبَـنْ لِـي زَالتْ الـبشَـريَـا
وتحوَّلْـتُ غـيْـري في صِـفَـا رُوحَـانِـيَـا
مَـنْ يُـطِـيقْ إنْ تَـجَـلَّـى نُـور وَجْـه الحَـبِـيبْ
إلاَّ قَـلْـبـاً تمَـلاَّ بـالـقَـرِيـبِ المُجِيبْ.

إن هذا القلب عند "الششتري" إذن هو موطن الفهم وتلقي العلم الرباني، فيه وبه تتجلى الحقيقة كاملة، فيكون سبب سعادة وغبطة صاحبه لأنه الوسيلة المضمونة التي يصل بها الإنسان وجوده بوجود ربه، بل إنه وفقا لمذهبه في وحدة الوجود ووحدة الحب ووحدة المعرفة، عندما تنجلي عنه الشواغل، ويطهر من التعلق بلواحق الوجود، ويقطع العلائق بكل ما سوى الله، يصبح محلا لتجلي الحقيقة كاملة فتلمع لوامع الحق فيه، ويصبح بيتا لله، مصداقا لقوله تعالى : ﴿أن طهرا بيتي للطائفين﴾[360] لأن القلب "الذي فيه حب شيء من السوى" حسب ما يرى ابن عجيبة[361]، "لا يليق لحضرة المولى"،أو كما قال "الششتري"[362] :

لِـي حَـبِـيبٌ إنَّـمَـا هـو غَـيُـورْ يَـظَـلُّ في الـقَـلْـبِ كَـطَـيْـرٍ حَـذورْ
إذا رأى شَـيـئًـا امْـتَـنَـعَ أن يَـزُورْ

ومن ثمة إذا اتخذ الحق مسكنا له قلب العبد صار أقرب إليه من حبل وريده، وكلما أراد معرفته رجع إلى ذاته فيجده متربعا على قلبه. إذا فلا حاجة إلى البحث عنه خارج الذات لأن الحق المطلق لا وجود له إلا فيها وبها. حيث يقول[363] :

أيْ قلبَكْ، قـلْ لي وعينـك وأيْ تجُولْ
إيشْ تَطْلُبْ تَـرانِي مَعَـكْ مـا نَزُولْ

تَـطْـلُـبْـنِي وأنـا مَعَـكْ في كـلّ حَـالْ تَـرْقُـبْـنِـي مـع المعـانـي لـلـظّـلال
تجْذِنِـي خَـفِـيتْ عَـنْ طَـيِّ المِثَـالْ فاعْرَفْنِي فاعرفني، وإيَّاكَ تكنْ بي جَهُول

(360) سورة البقرة الآية 125.
(361) إيقاض الهم ص 282 .
(362) إيقاض الهم ص 282 .
(363) الديوان، الشعر : زجل، لهجته أندلسية .

هَيَّمْنِي لَمَّا تَجَلَّى لِلْفُؤَادِ وطَاوَعَتْ وعَطِيتْ مِنَ الانْقِيَادْ
أنَا لَكَ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدْ فاطْلُبْني، فاطْلُبني تَجِدْ رِضَا يا لَكَ وُصُولْ

III- حقيقة المعرفة الصوفية عند "الششتري"

إن المعرفة التي يتحدث عنها "الششتري" تتميز عن المعرفة الطبيعية عملية كانت أو نظرية بطابع اليقين الثابت إذا حصلت، ذلك لأن المعرفة الصوفية عنده هي العلم الذي لا يقبل الشك، إنها أخص من أي علم، فهي العلم اليقيني، كما أنها ليست من اكتساب العبد، بل هي كرامة من الله يهبها ويفيضها بكرمه وجوده على من أحب واصطفى من عباده، خاصة الذين استعدوا لقبولها. ومن ثمة فهو يصف هذه المعرفة في أبياته الشعرية ومقطعاته التوشيحية والزجلية، بأنها هي التي يصل إليها العاشق الولهان الغارق في حب موضوع معرفته والفاني فيه فناء تاما ذوقا وكشفا. كما أنه يعتبرها نتيجة تجربة ذاتية خاصة، هدفها استجلاء الباطن من أجل إدراك حقيقة الظاهر، وأنها كذلك نتيجة لدهشة واندهاش وحيرة لا نهاية تحدها، لأنه لا نهاية ولا حدود لمعرفة الصوفي. وأخيرا اعتبار هذه المعرفة أنها خمرة مقدسة لم تعصرها أياد ولم يسكبها خمار، بل هي نور رباني، من ارتشفها صار سكرانا بها على الدوام.

*** فما فحوى هذه الخصائص والصفات التي يميز بها المعرفة الصوفية ؟**

1- المعرفة الصوفية تجربة ذاتية :

إن المعرفة الصوفية أو العرفان، ثمرة من ثمرات الحياة الصوفية، إذ في الحياة الباطنية وحدها يدرك الصوفي الحقيقة الوجودية المطلقة ويعرفها كما هي في ذاتها، إنها منزلة روحية تصل فيها تجربة الصوفي الذاتية الخاصة ذروتها، فيتم اتصال العبد بالرب، ويلتقي المتناهي باللامتناهي، عن طريق ما هو لا متناه فيه ألا وهو لطيفته.

وإذا كانت التجربة الصوفية كما رأينا مع "الششتري" في حال الفناء، تجربة شخصية يعانيها الصوفي لأجل الارتقاء بذاته من إنسان متعلق بجسده وارتباطاته المادية والطبيعية، إلى مرتبة تصبح فيها تلك الذات خالصة مجردة، كما جاء في قوله[364] : **"دعونا نمروا بالجسد، فالقلب راحل، لطي المراحل"**. لأن أول هذه التجربة تبدأ

---

(364) الديوان : ص 207.

بترك الظاهر والمظاهر، وعندها تكون أول عتبة من عتبات الترقي المعرفي : **"فأول علمنا، تركنا جسمنا"**. فإن المعرفة باعتبارها الهدف الأسمى من كل تجربة روحية، تكون عبارة عن فيض الأنوار الإلهية وانبثاقها في باطن الصوفي.

وقد ذهب جل الذين اهتموا بالتصوف، إلى أن المعرفة الصوفية هي نتيجة تجربة يتم فيها اتحاد إرادة المتصوف مع عاطفته لإذكاء حس باطن فيه يدعى 'بالبصيرة" أو "الحدس" أو "الحاسة الكونية المتعالية"، كما أسماها بعض علماء النفس المحدثين[365]. وهي ملكة راقية قادرة على تقبل النور الذي يسطع بها، ويجعل من الصوفي متحققا بالمعرفة الواضحة بالله والإدراك الكامل لحقيقته في كليته وشموليته. وفي قول "الششتري" التالي ما يشير إلى ذلك[366] :

أَلْغِي مِن الحوادث ... واصْفِي وُدَّك
واعمَلْ على الإراده ... وألْزَمْ وِرْدَك
تَنالُ من مُرادَكْ ... ومِنْ قصْدَكْ

وهذا النشاط الروحي الخاص الذي يظهر ذاته من خلال التجربة الصوفية، والذي هو وعي من درجة سامية يفوق وعي العقل، له قدرة على الاتصال بالله ومعرفته.

ومن خصائص هذه المعرفة الحق أو هذا الوعي الرفيع ما يلي:

أ)– أنها معاناة الموضوع المدرك للنفاذ إلى باطنه لا لمعاينته كما في المعرفة الحسية–العقلية. حيث يصف لنا "الششتري" هذه المعاناة قائلا :

بشعورٍ ما ... أوهَمَ الوهْمَا
مُخْبِرٌ عن ما ... قد رأى مِنْ معروضاتي[367]
إنْ شَعرتَ بكَ تَشْعُر ... أنتَ هُ الشُّعُور
أو لحظتَ قُرْبْ أو بُعْد ... أو ظلامْ ونُور
أنْتَ ذلك تَطَوَّرَ بِكَ ... وعليكَ تَدُور[368]

---

(365) انظر التصوف الثورة الروحية ص 20 .

(366) الديوان ص 205 الشعر : موشح لهجته أندلسية.

(367) الديوان : ص 117.

(368) الديوان : ص 107.

ب)- انها معرفة مباشرة لا تحتاج إلى استدلال ولا برهان ليؤكدها، بل هي معرفة تنطوي في ذاتها على ما يبررها، إنها عبارة عن وحي مباشر بلا واسطة ولا حجاب بل إنها "قوة اللمح الباطني"[369] أو هي كما عبر عنها "الششتري" بقوله:

لَــــــيْــــــسَ إلا الأيــس إلا
قـد جُـــمِـــعْـــتُ الآن شَـــمْـــلاَ
إذْ سَــمِـــعْـــتُ مِـــنّــي قـولاَ[370]

ج)- هي معرفة تتغلغل في ثنايا الموضوع وتستوعبه من خلال الالتحاق التام به، فتتداخل الذات بالموضوع والموضوع بالذات ويكونان وحدة لا انفصام لها، بحيث تصبح هذه المعرفة تنبع من الذات العارفة لا من خارجها، وتصبح الذات لا تخبر إلا عن الموضوع، والموضوع لا يخبر عن ذاته المطلقة إلا من خلال الذات، بل أكثر من ذلك فإن الله، وكما يرى برجسون، يصبح : "هو الذي يعمل بها وفيها: فالاتحاد تام ونهائي، إنه فيض حياة واندفاع عارم لا يحده حد"[371]. وفي ذلك يقول الششتري :

ذَا الـــــذي يَــــنْـــــطَــــقْ   أشْ هُــــ مَــــنْ خُــــبَــــارَكْ
الملـــيـــحْ نَـــراك تــــفَــــتَّــــشْ   والمَلــــــيــــــح في دَارَكْ
حــقّـــا لَــــوْ يــكُـــنْ عَـــنْـــدَكْ   لم تســأل لِـــــجَــــارَكْ
سِــــرُّ ذِي السَّـــرِيّـــا   عِـــشْ بــهـــا واتْــنَــزَّهْ   في الـوجـودْ هَـنِيًّا[372]

د)- المعرفة الصوفية تجربة ذاتية خاصة لا تتعدى الذات العارفة التي تعانيها ولا يمكن لمن لم يحي التجربة تلك أن يدرك حقيقتها، كما أنه ليس بمقدور العارف الواصل أن يثبتها لغيره. ولهذا أكد الصوفية في كل العصور على أن من لم يدخل غمار التجربة الصوفية لن يذوق ما ذاقه روادها من معارف سامية، ولن يتلقى العلم اللدني، ومن ثم كانت دعوتهم إلى من أراد أن يفهم إشاراتهم أو يدرك سر أحوالهم : "**ذق مذاق القوم ثم انظر ما ترى**"[373].

---

(369) انظر أندريه كريسون : "برجسون" ص 33.
(370) الديوان ص 119، الأبيات من موشح لهجته فصحى .
(371) أندري كريسون : برجسون ص 144 عن كتاب برجسون د. مصطفى غالب بيروت 1980 ص 123.
(372) الديوان ص 308 الشعر زجل لهجته أندلسية متفصحة.
(373) انظر التصوف إيجابياته وسلبياته ص 365.

وقد عبر "الششتري" عن عمق هذه الفكرة، محتسبا أن المعرفة سر من الأسرار الإلهية لا تفتح مغاليق كنوزها إلا لمن دخل الحضرة ورمى جانبا بكل ما يتسلح به من حس وعقل وعلوم مرتبطة بهما :

الأَسْـــــــرَارْ، الأَسْــــــرَارْ مـــثـل الـكـنـوز مـــا تَـنْـفَـتـاحْ
إلاَّ كـــــــــــــــــــــــان لِـعَـاشِـقْ يَـرْمِـــــي السّـلاَحْ[374]

م)- كما أن هذه المعرفة لا يمكن الإفصاح عنها بلغة التعبير العادي، ولا ترجمتها بالألفاظ، إلا بشكل غير مباشر، أي بتعبير مجازي رمزي لا يدرك معناه إلا من كان على درجة عالية من الوعي الصوفي؛ ذلك أن التجربة الصوفية من سماتها البارزة تضاؤل قدرة العارف على التعبير بالكلام، ومن ثمة برزت ظاهرة اللجوء إلى اللغة الرمزية "لاستعصاء التعبير"[375]، عن محتوى ما فتح الله عليهم من معارف. وقد فطن لذلك "الششتري" وعبر عنه في مناسبات عديدة في مثل قوله[376] :

ذا الـــذي بـــه تــنــطــق فـــيـــه خَـــفَـــتْ رُمُـــوزِي
بــكــلام كـــذا مَـــقْـــلُـــوبْ وكـــذلـك لُـــغُـــوزِي

وقولـه :

مـــاذا الخَـــبَـــرْ إلاَّ سُـــتْـــرَا في كــل حَــرْفٍ يُــتَـرْجِــمُــنِــي
تَــرجَـمــتُ حـــرفاً لا يُـــقْـــرَا مَـنْ لِـي بـفـاهِـمٍ يَـفْـهَـمُـنِـي

ن)- وأخيرا يمكن اعتبار المعرفة الإلهامية للوجود المطلق، تتخذ طابعا جدليا؛ ذلك أن حصول المعرفة عند "الششتري"، إذا نظرنا إليها في سيرورتها نجد أنها تتم وفق منهج جدلي روحي متطور يتحقق ضمنه الانتقال من الوجود العياني (مستوى الخلق) إلى الوجود الجواني (مستوى الحق) إلى الوجود المطلق الذي يذوب فيه

(374) الديوان ص 385–386 البيتان من قصيدة زجلية لهجتها أندلسية .
(375) على حد تعبير وليم جيمس
W.James : the varieties of Religious experience, P. 380 N. Y, the marthrne Library, London 1928.
(376) الديوان ص 308.

الفرق بين الحق والخلق والخلق والحق : "**هذه الطريقة (يتم فيها) طلوعي بالتركيب لأوج الحق. وهبوطي حضيض الخلق، وبالعكس يكون الحضيض الأوج، والواحد الفوج** ..."[(377)].

ففي المستوى الأول تكون فيه الذات العارفة أثناء تجربتها في معراجها نحو إدراك الوجود الكامل، تنطلق من العالم المادي القائم على الحس والعقل وترتقي صاعدة إلى المعنى الحقيقي للوجود الكامن وراء الكثرة والتعدد، واعية بأن الكثرة الوجودية في العالم المادي ما هي إلا أوهام وخيالات وآثار مهمتها التدليل على المؤثر.

أما في المستوى الثاني عندما تدرك الذات العارفة أن حقيقة وجود العالم هو الله، فإنها تبدأ في الهبوط حيث ترجع إلى منطلقها الأول لا من أجل أن تنفيه وتلغيه، ولكن من أجل أن تثبت علاقته الوثيقة بالله كنهه وحقيقته.

وعندما يصل العارف إلى قمة هذا المستوى من النزول الجدلي للمعرفة، يكون قد أدرك الحقيقة كاملة شاملة، وهي أن الله بُدُّ كل عارف هو الوجود الحق المطلق، الباطن الذي لا ظاهر معه ولا موجود سواه، وأن هذا الوجود الواحد الحق لا يدرك إلا في الذات العارفة لا خارجا عنها. وفي ذلك يقول[(378)] :

اعـــرف الصَّـــنَـــايَـــعْ وأطْـــلُـــعْ　　بـــــالتركـــــيبْ لِـــــبُـــــدَّكْ
ثـــم اهـــبَـــطْ إلـــيك بـــالـــتـــحـــلـــيلْ　　وذاكَ هـــو حَـــــــــــــدَّكْ
وابـــقـــى دُرْ عـــلـــيك واتْـــبَـــصَّـــرْ　　كُـــلُّ الأَشْـــيَـــا عِـــنْـــدَكْ

2- المعرفة الصوفية وعلاقة الظاهر بالباطن :

لقد دأب الصوفية على اعتبار الوجود الإنساني مثله في ذلك مثل الوجود العام، يقوم على ازدواجية الظاهر والباطن، باطنه هو حقائق الألوهية، وظاهره هو حقائق الكون. ولما كان الظاهر مرتبطا بالحس والعقل، وكان الباطن متعلقا بالروح أو

---

(377) مخطوط المقاليد الوجودية ص 442، قارن قوله هذا بقول شيخه ابن سبعين : "سبحان من جعل من كل فرد زوجين اثنين، وجعل من زوج فردين، وجعل من كل فرد زوجين اثنين، ولم يكن قط في الوجود ثاني اثنين (...) سبحان الفرد الزوج الحضيض الأوج ..." انظر كتاب الإحاطة نشر د.عبد الرحمن بدوي صحيفة المعهد الإسلامي مدريد 1958 ص 16-17.

(378) الديوان ص 155، الشعر : زجل لهجته أندلسية.

النفس بعد ترقيها وصفائها، فإن ظاهره يمثل حجابا على باطنه كما يمثل ظاهر الوجود الكوني حجابا على حقائق الألوهية[379].

وبما أن الظاهر مختص بالعامة الذين هم متوغلون في حجاب العقل، والباطن مختص بالخاصة الذين هم مستغرقون في الوجود الحق، فإن كشف الباطن أو تأويل الظاهر من أجل استجلاء الباطن لهو الإدراك الواعي لعلاقة الظاهر بالباطن والباطن بالظاهر، وهو الهدف من المعرفة الصوفية وبلوغ درجة العرفان.

*** فما علاقة الظاهر بالباطن في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي ؟ وكيف يتم عنده كشف الباطن أو تأويل الظاهر من أجل إدراك الباطن ؟**

أ)– العلاقة بين الظاهر والباطن كما يرى "الششتري"، هي علاقة بين الوجود الكوني المتمثل في عالم الشهادة المتميز بالكثرة وتعدد الموجودات وهو المعبر عنه : "بالوجود الجمالي"، وبين الوجود الكموني الذي هو عالم الغيب المعبر عنه : "بالوجود الجلالي" عالم الوحدة، هي علاقة مزدوجة، علاقة ستر وإخفاء وفي نفس الوقت علاقة كشف وإظهار.

فهي علاقة إظهار، فما الوجود الظاهر سوى المعنى الإلهي وقد تجلى للحس والعقل، وهو تجل لعالم الغيب على عالم الشهادة.

وهي علاقة إخفاء كذلك، لأن ما الباطن سوى المعاني التي تخفيها الموجودات الظاهرة. ومن هنا نجد المعرفة عنده قد ارتبطت باستنادها إلى الباطن، واعتبار الظاهر طريقا إليه، لأنه يحويه ويستره ويخفيه :

يَا مَن بدَا ظَاهِر ... حِينَ اسْتَتَر
واختفى بَاطِنْ ... لما ظَهَرْ
ظَهَرْتَ لَمْ تَخَفَ ... عَلَى أحَدْ
وغبتَ لَمْ تَطَهَرْ ... لِكُلِّ أحَدْ
فأنتَ هُ الواحِدْ ... بلاَ أحَدْ

(379) انظر كتاب "فلسفة التأويل" نصر حامد أبو زيد ط 4 الدار البيضاء 1998 ص 195.

وفي اعتقاد "الششتري" ان الذي يتشبث بظاهره دون باطنه، ويقف عند جانبه المادي ويستغرق فيه وينغمس في حاجاته البدنية، يسقط معرفيا إلى أسفل درجات الوجود، كما أن الذي يقف عند جانبه الباطني ويبقى عند معناه الإلهي لا يبرحه، فإنه يصيبه الغرور والكبر فيقول بالحلول أو يدعي الألوهية[380]. وبذلك فهو يدعو -كما دعا سلفه "ابن العريف"- إلى **"الابتعاد عن الباطنية والظاهرية لأن كليهما تنافره الحقيقة"**[381]. فمن تشبث بأحد الطرفين دون الآخر ووقف عنده ضاعت منه معرفة الحقيقة الكاملة وضل طريق اليقين، وهذا ما حاول "ابن عجيبة" توضيحه في مستهل شرحه لمسألة علاقة الظاهر بالباطن عند "الششتري" قائلا : **"فلا يغلبك الهوى فتلتبس عليك سبل الهدى أو تقف مع ظاهر الأشياء التي هي محل الجلال فتحجب عن البواطن التي هي مستقر الجمال. فالذات جلال والصفات جمال، فمن وقف مع ظاهر الجلال حجب عن شهود الجمال (...) وكان محجوبا عن ذي العظمة والجلال ..."**[382]. وبالمثل فمن وقف مع الباطن دون الظاهر فقد جانب الصواب وتعلق بالوهم.

وهكذا وكما يخبرنا "ابن عجيبة" كذلك، أن "الششتري" كان من المتصوفة الذين يرون أن إدراك الحقيقة وتحقيق المعرفة المطلقة رهين بتجاوز ثنائية الظاهر والباطن والعمل على التقريب بين طرفيها. حيث يقول : **"قال أبو الحسن "الششتري" رضي الله عنه : لا يقتدى في طريقنا هذه بظاهر ولا باطن وإنما يقتدى بمن جمع بينهما مع الزهد الظاهر والإيثار والورع ..."**[383].

وهذا ما عبر عنه "الششتري" في أبياته التالية[384] :

وأيَّـــمَـــا ذاتـــا تـــلـــقـــى ... مِـــنَ الجَـــمَـــال
كُـــنْـــهَـــا وُجُـــودْ حَـــقـــا وارْقَـــا ... إلـــى الجَـــلاَلِ
فـــمـــنـــهـــا قـــطـــعـــاً قـــد تُـــسْـــقَـــى ... كـــأس الـــكـــمـــالِ

(380) انظر حول هذه المسألة : فلسفة التأويل ص 196 وما يليها.
(381) انظر كتاب "صلة الصلة ذيل الصل البشكوالية في التراجم الأندلسية" ص 99 ترجمة 201.
(382) إيقاظ الهمم ص 160 .
(383) إيقاظ الهمم ص 159.
(384) الديوان : الشعر موشح لغته فصحى ص 137 .

ب)- ويتم تجاوز التعارض بين الظاهر والباطن ونفي التناقض الحاصل بينهما وتحقيق تركيب سام يجمع بين تضادهما وبلوغ الكمال، عن طريق كشف الباطن أو تأويل الظاهر من أجل إدراك الباطن.

فإذا كان الكشف هو رفع الحجاب من أجل الاطلاع على ما وراءه، وكانت المكاشفة هي إدراك معنوي يتم فيه بيان ما يستتر على الفهم من المعاني الممثلة للحقائق الإلهية[385]، فإن "الششتري" يعتبر الكشف هو سبب المعرفة الحق، وأنه بهذا الفعل المعرفي تتم معرفة الحق انطلاقا من الوجود الخارجي للموجودات الواقعية؛ لأن الموجودات كالستور، فإذا رفعت كانت المكاشفة. ولما كان "الششتري" لا يعطي للوجود الواقعي معنى حقيقيا بل معنى اعتباريا، ولا يحسبه إلا من لواحق الوجود ومقدمة لمعرفة الحق لا الحق ذاته، فالكشف حسب هذا المنظور سيكون (عنده) بمثابة سلوك هدفه إماطة الخمار عن حقائق الوجود ومعاني الذات المطلقة، والانتقال من عالم الظن والشك إلى عالم الحقيقة واليقين. ولما كان في مذهب "الششتري" أن لا فرق بين الوجود الحق الهوية المطلقة وبين الوجود المضاف، وعلى رأسه الوجود الإنساني : "**الإنسان والعالم واحد**"[386]، لأنه مماثل له، فإن معرفة حقيقة الوجود بين الظاهر والباطن لا تتعدى كونها كشف الصوفي لباطنه انطلاقا من ظاهره، و لا يجد فيها إلا حقيقة الحقائق "الله ليس إلا" :

مـا يَـظْـهَـرُ لكَ المستور	إلاَّ بـالمُـسَـرَي
يَـنْـكَـشِـفُ غَـطَـاك	يـنـكـشـفْ غـطـاك
تـبـقـى في الـوجـودْ وحْـدَكْ	مـا تـرى سِـوَاكْ[387]

المعرفة الصوفية كذلك عند "الششتري" نوع من التأويل الخاص الذي يستهدف الباطن والعمل على التركيب بين المظاهر المشاهدة والبواطن الغائبة وليس اختزال أحدهما لحساب الآخر، وهذا بالضبط ما يميز التأويل عند الصوفية عن التأويل عند الفلاسفة والمتكلمين؛ ذلك أن التأويل عند هؤلاء يقوم على هجر الظاهر من أجل اعتناق الباطن دون الوعي بما للظاهر من إيجابيات مساعدة على استجلاء الباطن، ومن ثمة تبقى محاولتهم في دائرة المعرفة الاحتمالية النسبية والجزئية لا تبرحها.

(385) انظر الجرجاني : التعريفات ص 124 .
(386) "ابن سبعين" الكلام على المسائل الصقلية ص 40 .
(387) الديوان : الشعر موشح لهجته أقرب إلى الفصحى ص 203.

أما التأويل عند أولئك فهو تأويل ذوقي يدخل في نطاق الشمولية والنظرة الكلية، نطاق الكشف الصوفي [388]، الذي يكون فيه التأويل والاعتبار على شكل عبور من الظاهر إلى الباطن ومن الباطن إلى الظاهر ،كما بينا، لكن دون التضحية بأحد الطرفين بل بالجمع بينهما في وحدة جدلية، يحافظ فيها كل طرف على الآخر.

ومن هنا يرى "الششتري" أن الذي يستطيع تحقيق العبور ويدرك أهدافه، يكون مهيأ أكثر من غيره من الصوفية لتلقي الفيض الإلهي، فيغمر قلبه نور العلم اللدني وتنكشف له الغيوب :

تجلاَّ لِـــي فَـــبَـــصَـــرْتُـــوا بِـــقَـــلْـــبِـــي ذو الجَـلاَلْ[389]

ومن ثمة : "**يكشف له عقبها عن الذات بالذات ومن كلاهما لا تشهد إلا بنورها ولا ترى إلا بحضورها وفي ذلك أنعم عليك به الله**"[390].

3- المعرفة والدهشة والحيرة الصوفية :

إن المتصوف المتفلسف كما أوضحنا، ينتاب روحه قلق عظيم، وهو في خضم محاولته لتكوين معرفة بالوجود الإلهي، لا يرجو من ورائه إلا الطمأنينة، فيعمل جاهدا لاستجلاء الغموض ومحو الظلام الروحي، بنفيه لحقائق وإثباته لحقائق أخرى. وعندما تبدأ الأنوار الإلهية تقذف في قلبه ويستغرق في تأملها، تصيبه دهشة عظيمة، دهشة لن تتبدد إلا بعد أن تنكشف له الحقائق العرفانية بكل وضوح[391]، وهنا بالضبط تبدأ حيرة الصوفي. * **فما الدهشة وما الحيرة وما علاقتهما بالمعرفة الصوفية عند "الششتري" ؟**

أ)– الدهشة لغة : ذهاب العقل من الذهل والوله[392]، وفي إصطلاح الفلاسفة هي المحرك الأساسي والدافع الرئيسي الذي تتمخض عنه المعرفة، أو كما قال "أرسطو" : "**إن الدهشة هي التي دفعت الناس إلى التفلسف**"[393]، وعند المتصوفة تعتبر

(388) انظر مدرسة ابن عربي الصوفية ص 59 .
(389) الديوان : البيت من موشح لهجته أندلسية أقرب إلى الفصحى ص 320 .
(390) مخطوط المقاليد الوجودية ص 435 .
(391) انظر حول الدهشة الصوفية : التصوف كوعي وممارسة .د.عبد المجيد الصغير ص 33 وما بعدها.
(392) انظر لسان العرب مادة دهش ص 1441 ج 2.
(393) Voir Schopenhauer : Le Monde comme représentation T.2 P 294.

الدهشة هي : سطوة تصدم فكر المحب العارف من هيبة محبوبه موضوع معرفته. وكان "الشبلي" يقول "يا دهشا كله، وكان يعني بذلك : أن كل شيء مع الخلق منك دهش كله[394].

ويمكن إرجاع الدهشة التي تنتاب الصوفي السالك على طريق المعرفة، إلى وعيه بالأضداد المتضمنة في المعرفة الصوفية، ذلك أن الوقوف عند التقابل الحاصل بين الضد وضده أو الشيء ونقيضه وتفحص الجزئيات الوجودية المتعارضة والموجودات المتكثرة المتغايرة، هي ما يدفع إلى الإنزعاج الفكري والقلق المعرفي، وكلما كان التعارض بين المتناقضين عميقا والمسافة بينهما واسعة، كان الإلتقاء بينهما مصحوبا بدهشة عظيمة[395] وذهول وانبهار بإدراك الحقيقة الظاهرة الباطنة المتجلية في كل شيء.

حيث يقول "الششتري" :

فَهَامَ في حُبِّكَ الخَواطِر   ويَذْهَلُ القلبُ فيك يَدْهَشْ[396]

إن الدهشة يقظة وانتباه قوي ينتشلان فكر الصوفي من وهم المظاهر المتنافرة ويوجهانه نحو إدراك الحقيقة المطلقة التي تختفي وراءها.

وتبقى الدهشة ملازمة للصوفي المشتاق إلى المعرفة مادامت لم تتبدد حجب الأغيار عن بصيرته، وما أن تزول حواجز الرؤية الواضحة، بفعل التطهير الدائم وتهييء الباطن، حتى تنكشف الحقائق الربانية، وعندما يقع الكشف ويرى المكاشف الحق كشفا في الأشياء ويرفع في حقه الستر، تعرف روحه حيرة عارمة وتدخل عمق تجربة المعرفة الصوفية. على اعتبار أن الحيرة الصوفية عامل هام من عوامل تحقيق الكشف الصوفي أو المعرفة الصوفية، إلى حد يمكن القول مع أحد الباحثين : "**إن الحيرة هي مركز المعرفة وغايتها التي تنتهي إليها**"[397].

---

(394) انظر معجم المصطلحات الصوفية، د.حنفي ص 98.

(395) التصوف كوعي وممارسة ص 35.

(396) الديوان ص 175، البيت من موشح لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية .

(397) انظر : نصر أبو زيد "فلسفة التأويل" ص 365 .

فما الحيرة الصوفية ؟

ب)- الحيرة الصوفية هي : بديهة ترد على قلوب العارفين عند حضورهم وتأملهم للحقيقة الإلهية المطلقة[398]، وكنه هذه البديهة هي أن الحقيقة في إطلاقها ولا نهائيتها لا تدرك بالأبصار أو بباقي الحواس الأخرى، كما أنها لا تعقل أو تتوهم، بل إنها تدرك بحس باطن، وأن إدراكها لهو الحيرة بعينها.

ولما كانت الحيرة تعني عدم الاستقرار على حال، ولا الوقوف عند حقيقة من الحقائق المتجلية، لارتباطها بتنوع الحقيقة بالصور الوجودية المختلفة، فإن قلب العارف يحيا هذه الحيرة ويتقلب بتنوعها، وذلك من أجل إدراك الثبات في التنوع والتنوع في الثبات، إنه وحده القادر على رصد تنوع الحق في الصور والمظاهر الوجودية المختلفة دون غيره من وسائل المعرفة الأخرى الحسية والعقلية. وكما يقول "الششتري"، فإن القلب عندما يهوى صور الوجود في تنوعها، ويحار في تقلبها وعدم ثبوتها في التعبير عن الحقيقة، فإن الهدف هو حب ومعرفة ما هو ثابت وراء ذلك التنوع، لأن الثبات باطن التنوع والتنوع ظاهر الثبات وليست الحقيقة سوى ذلك الثابت - المتحول :

كُلُّ مَنْ يهواكْ حَايَر ... لَكِنُّو حَوْلَ الحِمَى يُحَنَّشْ
يا بُغْيَةَ الهائم المُعنَّى ... لَسْ واللهِ نَعْشقْ سِوَاكْ[399]

وكما ميز الصوفية بين مستويين من المعرفة، معرفة الخواص ومعرفة أهل الاختصاص، ميزوا كذلك بين حيرة الخواص، من فلاسفة ومتكلمين وفقهاء، الذين يعتمدون العقل أو النقل أو هما معا من أجل تكوين معرفة بالماهية الإلهية، كاشفين عن طابعها السلبي المتمثل في جمودها وقصورها عن الحق، لادعاء أصحابها المعرفة بالذات الإلهية، وتعويلهم في ذلك على اجتهاداتهم واستدلالاتهم الفقهية، وعدم وعيهم بحدودها المعرفية.

وحيرة ذوي الاختصاص، وهي حيرة الصوفية من أهل العرفان الذين يعتقدون بلانهائية المعرفة للانهائية السير الكمالي، حيث تقتضي الحيرة العرفانية عندهم

(398) معجم المصطلحات الصوفية ص 98 .

(399) الديوان نفس المعطيات السابقة .

الترقي في كل لحظة من لحظات الكشف المعرفي إلى عالم الكمال، من مرتبة إلى أخرى حتى يتم الوصول إلى الكمال المطلق الذي لا نهاية لكماله[400]. فليس من أهداف الكشف الصوفي إلغاء الحيرة أو محاولة إيقافها وإنما هدفه ترقيتها[401]، لأن الكمال يكمن في ترقي الحيرة وتعميقها، وعلى ذلك لا يصبح العارف كاملا إلا إذا عظمت حيرته ودامت: "**فالكامل من عظمت حيرته ودامت حسرته**"[402]، أو كما قال "الشابلي" "**المعرفة دوام الحيرة**"[403].

وإذا كانت الحيرة الصوفية هي موقف خاص من الوجود يتم فيه الوعي بتناقضات الوجود وإدراك الحقيقة الكامنة وراءه ، أو كما عبر عن ذلك "الششتري" بقوله[404] :

مـن يقـل حَـيْـرَه ... يـلْـتَـفِـتْ أَمْـرَه
يَـسـجِـدْ الـذَّرّةْ ... والـهَـبَـا مِـنْ جُـزْئِـيَّـاتِـي

فإن الحيرة كموقف معرفي داخلي هو الذي يتم فيه للصوفي تفحص تجربته الخاصة ونقدها وتقييم معارفها ومواهبها، ومن ثمة يدرك أن حيرته تلك هي دليل على درجة وعيه، فكلما زادت حيرته كلما زادت معرفته ووعيه بالحقيقة الإلهية، ولهذا : "**كانت حيرة العبد في الله على قدر معرفته به**"[405]، كما أنها دليل على أن معرفته متغيرة متطورة لا تنقطع حركتها في البحث عن سر الوجود[406] :

كـنـتُ قـبـلَ الـيـوم حَـايـرْ ... في زَوَايَـا الـكَـوْنِ دَائِـر
في بِـحَـارِ الـفِـكْـرِ مَـلْـقِـي ... بين أمـواجِ الخواطـر
والـذي كـان مُـرَادِي ... لم يـزلْ في الـقـلبِ حَـاضِـر
كشَـفَ السِّـتْـرَ عن عَـيْـنِـي ... وبـدا فـي كلّ بَـهْـجَـة

(400) انظر : تاريخ التصوف الإسلامي ص 614 .
(401) انظر الكتابة والتجربة الصوفية ص 256 .
(402) الفتوحات المكية ج 2 ص 212 .
(403) انظر : كشف المحجوب ص 516 .
(404) الديوان : البيتان من موشح لهجته فصحى ص 119 .
(405) في التصوف الإسلامي : ص 115 .
(406) الديوان : الأبيات من موشح لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية ص 175 .

ويعتبر "الششتري" أن أعظم درجة من درجات المعرفة التي تتمخض عن الحيرة، هي تمكين القلب من بلوغ اليقين والوقوف على الحقيقة الكاملة الثابتة بعد التبدل في الصور والتشكل في المقامات والأحوال، وهذه الحقيقة تتمثل في أن الوجود المطلق هو معنى بالذات العارفة ليس إلا[407] :

جـــمـــعَ الـــلـــهُ شـــتَـــاتِـــي	وتـــوالتْ فَـــرْحَـــاتِـــي
وغـــدا مَـــحْـــبُـــوبِـــي	عـــينَ ذاتي وصِـــفَـــاتِـــي

ج)- وهكذا يترتب مما تقدم، أن بين الكشف الصوفي وظهور النور الرباني وتحقق المعرفة وبين الدهشة والحيرة الصوفيين، علاقة أساسية ووثيقة؛ ذلك أنه لما كان الله نورا كما ورد في قوله تعالى : **"الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس ..."**[408].

فإن إدراك هذا النور، وبلوغ يقين المعرفة، تكون بدايته دهشة عندما تباغت الأنوار الإلهية وتشرق على قلب الصوفي وتغشى بصره، مما يؤدي به إلى أن يغمض عينيه ويدفن وجهه بين كفيه، ورويدا رويدا يألف النظر إلى النور والجمال الإلهي إلى أن يحظى بإدراكه، فيمنح قدرة عظيمة على المعرفة وتلقي الكشف الرباني[409]، وهنا يدخل مدارج الحيرة راجيا بأن لا تقف أو تتبدد مصداقا لقوله ﷺ **"اللهم زدني فيك تحيرا"**، لأنه كلما تعمقت ودامت حيرة العارف ، زادت معرفته بالله : **"أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيرا فيه"**[410].

ويرى "الششتري"، أن الصوفي الذي يتمكن من الوقوف على هذه العتبة يتبدد شكه فيما يتوصل إليه من معارف، وتلوح له أنوار العلم الرباني، ويصبح مُسْتَوْعِبًا للمعاني الإلهية المطلقة، مدركا أن الحقيقة اتصال دون انفصال، يتداخل فيها الرائي بالمرئي، العين بالعيان. حيث يقول[411] :

(407) الديوان : الأبيات من موشح لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية ص 175 .

(408) سورة النور، الآية 35 .

(409) تاريخ التصوف الإسلامي : ص 525 .

(410) القولة لذي النون المصري أوردها القشيري في رسالته ص 244 .

(411) الديوان : موشح لهجته فصحى ص 126 .

لاحَ نورُ العلم لاحْ وتجلّى الضِّيَا صُراحْ
تِهْ يا قلبي على المِلاَحْ
وانجلي جُلْوةَ المري واذْرِ ذا النور مِنْ أيْنَ سَرَى
عَقْلَكَ أحْرِزْ فِي ذا المكان
واجمع العين والعيان

والمذهب الذي يهيء لهذا المقام من العرفان الصوفي والمؤدي إلى الحيرة في الوجود الإلهي المطلق، كما يعتقد، هو مذهبه الخاص، وهو أحسن المذاهب، مذهب الوحدة المطلقة، الذي يكون فيه المتصوف المحقق حائرا على الدوام غائبا في سكرة روحية أبدية من عظمة الوجد، وفي هذا يقول :

مِنْ أَحْسَنِ المَذَاهِبِ سُكْرٌ على الدَّوامْ
وأكملِ الرغائب وَصْلٌ بلا انْصِرَامْ
نور الرشاد بادي قد لاح في البِطَاحْ
سرًّا له عَجَائِب قَدْ حَيَّرَ الأنامْ
ما الأمرُ عنك غائب أو كنت ذا مَرَامْ
رِيَاضُنَا خَفِيلْ وسُكرنا حَقِيقْ
وأُنْسُنَا جَمِيلْ وخَمْرُنَا رَحِيقْ[412]

فالحيرة إذن هي السبيل الأساسي والأكيد الذي منه وبه تتم للصوفي معرفة الحقيقة ومعايشتها ومتابعتها في تجلياتها وتطورها ولا نهائيتها. إذ كلما زاده الحق معرفة به، و"أنارت الحقائق، وأشرق الدليل"[413]، ادته تلك المعرفة حيرة. وكلما ازداد شربا من منبعها الصافي ازداد سُكرا وفَناء واستغراقا في مصدرها، ومن ثم ازداد معرفة بها :

لا تُكَاثِرْ كَلاَمْ سُكْرُنَا يَنْفَعُنَا
رَقَّ مَعْنَى الهَوَى في النُّفُوسِ والأَشْبَاحْ

(412) الديوان : الشعر موشح لهجته أندلسية ص 380 – 382 .
(413) الديوان الشعر موشح لهجته أندلسية ص 382.

وظَـــهَـــرَ واحْـــتَـــوَى   في الصُّــــــــدُورِ والأَرْوَاحْ
يَـــا لَـــهُ مِـــنْ مُـــدَامْ   مَـــنْ سَـــكَـــرَ بِـــهِ غَـــنَّـــى[414]

IV- العارف المحقق :

العارف عند "الششتري" هو ذلك الإنسان الذي استطاع أن يتحقق بالوحدة ويظفر بها، ويدرك أن الله الحق المطلق هو أصل الوجود، بل ليس الوجود إلا هو :

مَـــنْ يُـــحَـــقِّـــقْ الأَشْـــيَـــا   كُـــلُّـــهَـــا عِـــنْـــدَ نَـــظْـــرُو
يـــراهـــا الـــكُـــلَّ وَاحِـــدْ   ويُـــشَـــاهِـــدْ ويَـــسْـــمَـــعْ[415]

إنه كذلك هو الذي استطاع أن يبلغ درجة عالية من الكمال، المعرفي والوجودي، بعد سلوكه بجدية لطريق وَعْرِ المسالك، تتم له فيه تصفية الباطن وتنقيته كلية من دنس الأغيار وشوائب الحس والعقل المثبطة للإرادة .

وعندما ينال الإنسان هذه الرتبة ويتمكن منها، كما يرى، يصبح هو الخير الجامع لكل الرتب الوجودية والمعرفية، ويصير العين التي بها يدرك الوجود الحق ويعرف.

فليس العارف المحقق أو الفقير الواصل عنده، سوى ذلك الإنسان الذي كمل معرفيا، بعد أن كمل وجوديا، أو هو الذي كمل وجوديا بعد أن كمل معرفيا. إذ لا نجد عند "الششتريس" تمايزا أو اختلافا واضحا وفاصلا بين الإنسان الكامل والفقير الواصل أو المحقق أو المقرب أو غيرها من الأسماء التي يطلقها على العارف بالله؛ ذلك أن في مذهبه، أو في مذهب غيره من أقطاب فلسفة الوحدة المطلقة، التجلي والكشف الإلهيين اللذين فسر بهما علاقة الله بالعالم "أونطولوجيا" هما اللذان يفسر بهما تلك العلاقة "إيتستيمولوجيا"، والإنسان الذي يدرك هذه العلاقة ويعي كنهها يكون هو الكامل من الناس إن على المستوى الأنطولوجي، باعتباره هو الذي عرف أنه : "**الحضيض الأوج، والواحد الفوج**"[416]، أو على المستوى الإيبستيمولوجي، باعتبار : "**الكامل هو العالم بالله**"[417].

---

(414) الديوان : الشعر موشح، لهجته أندلسية متفصحة ص 368 .
(415) الديوان : الشعر موشح، لهجته أقرب إلى الفصحى مع مظاهر أندلسية ص 182 .
(416) مخطوط المقاليد الوجودية ص 443 .
(417) مخطوط المقاليد الوجودية ص 419 .

* **فما صفات العارف عند "الششتري" ؟ وكيف يصل إلى هذه المرتبة ؟**

* **وما الدور الذي يلعبه في إطار الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة ؟**

1)– العارف عند "الششتري" إنسان من خاصة الله الذين منحهم من لدنه علما، كما أنه إنسان جد واجتهد من أجل التهيء لهذه المنحة؛ ذلك لأن : "**أفضل ما منح للعبد هو المعرفة، وإن كان لله خاصة فهم العارفون**"(418). ومن صفاته : المقرب؛ لأن الصوفي العارف عنده هو الذي يعمل جاهدا لكي يتقرب من الله، فكلما ازداد تقربا ومحبة في موضوع معرفته ازداد تيقنا من حقيقته : "**المقرب هو الخبير الجامع للرتب الجبلية**"(419). كما أنه الأكثر خشوعا وتأملا في الوجود الأعظم، أو على حد قول "ذي النون المصري" : "إن العارف يزداد كل ساعة خشوعا لأنه يزداد كل لحظة تقربا"(420).

كما يدعوه بالمحقق، وذلك لإحاطته بالحقيقة الوجودية المطلقة: "**الله ليس إلا**" ولإنالته دائرة الوجود كلها السلبي والإيجابي فيها وإدراك حقيقتها، لأن : "**(المحقق) قد دارها وجمعها**"(421)، وأبعد الوهم عن حوض الحق وتحقق بالوحدة المحضة من وراء أضداد وتناقضات الوجود : "**هو الذي يحارب الوهم، ويجمع الأضداد كالقائم والقاعد، ويجد العالم ميتا من جهة وحيا من أخرى، ومن صناعته القيامة الصغرى والكبرى...**"(422). وباختصار المحقق هو الذي يكون عالما بعلم الوحدة ويكون حاله أتم حال وأعلاه وأكمله، بحيث يصبح بكل وجوده الحسي والفكري والباطني الذوقي، موجه إلى التحقق بالوحدة، فلا يرى إلا الله الحق المطلق أصل الوجود الذي صدر عنه كل شيء، وأن الوجود ليس إلا هو. وفي ذلك يقول(423) :

واشْ مــا تَـنْـظُـرْ بـعـيـنك	**بــهْ صَـدَرْ وبــأَمْــرُوا**
مَــنْ يُـحَـقِّـقْ الأشْـيَـا	**كُـلُّـهَـا عِـنْـدَ نَـظْـرُوا**
يَــرَاهَــا الــكُــلُّ واحِــد	**ويشاهِــدْ ويسْــمَــعْ**

---

(418) القولة هي "لبشر الحافي" انظر قاسم غني "تاريخ التصوف الإسلامي" ص 617

(419) مخطوط المقاليد الوجودية ص 433 .

(420) تاريخ التصوف الإسلامي نفس المعطيات السابقة .

(421) مخطوط المقاليد الوجودية ص 441.

(422) مخطوط المقاليد الوجودية ص 431.

(423) الديوان، الشعر موشح لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية ص 182 .

وأخيرا يدعو العارف بالفقير الواصل؛ لأن مفهوم الفقر عنده هو كلمة مرادفة للتصوف، ولما كان ملوك الآخرة هم الفقراء العارفون[424]، فإن "الششتري" يرى أن الفقير الحقيقي هو الذي يكون مفتقرا إلى الله في معرفته للحقيقة، وفي نفس الوقت مستغنيا به عندما يصل ويحصلها. وفي ذلك يقول[425] :

والفقر أغْنَانِي	عن سائر الأفْهَام
والحق أظهَر لِي	شرائع الإلْهَامْ

2)- ويشير "الششتري" إلى الكيفية التي يصل بها العارف، باعتباره ذلك المقرب والمحقق والفقير الواصل، إلى مرتبة العرفان في قوله التالي : العارف هو الذي : "**ما من علم إلا وعلمه، ولا رمز في كل لسان إلا وجد معماه وفهمه، ولا دين إلا وأحكمه. علم كل الصنائع العلميات والعمليات، فتفلسف، وانفرد بالحق الذي لا يشاركه فيه غيره بعدما صفا في ماهية همته فتصوف، واتصف بوصف أهل الصفة ...**"[426].

ويمكن أن نفرق في هذه الصفات التي يتميز بها الصوفي العارف عند "الششتري" بين نوعين : صفات مكسوبة وأخرى موهوبة :

أ- **الصفات المكسوبة** : وهي التي يمكن لكل فرد من أفراد الإنسان أن يكتسبها بتحصيل العلم نظريا كان أو عمليا : "**ما من علم إلا وعلمه**". مثل الإلمام بالعلوم الفلسفية رياضية كانت أو طبيعية أو إلهية، والعلم بالقرآن، قراءة وتفسيرا، والتضلع في علوم الحديث، والمعرفة باللغة وآدابها والاطلاع على الأديان وحقيقتها ...، والورع والاستقامة ظاهرا وباطنا وتصفية اللطيفة حتى تصبح مؤهلة لتلقي المدد الإلهي[427].

ب)- الصفات الموهوبة التي تحقق مرتبة الكمال المعرفي : إن الصفات التي أشرنا إليها فوق، والتي يرى فيها "الششتري" أنها مؤهلات تمهد للعارف طريق

---

(424) القولة تنسب إلى ذي النون المصري : "الزهاد ملوك الآخرة وهم فقراء العارفين" الرسالة القشيرية ص 142.

(425) الديوان، ص 395 .

(426) مخطوط المقاليد الوجودية ص 225 .

(427) انظر مخطوط المقاليد الوجودية ص ص 423 و 424 و 425 .

الوصول إلى الكمال المعرفي، لا تكون بالضرورة مؤدية إليه، بل إنها لا تعدو أن تكون مرحلة في السبيل إليه : "**لأن جميع العلوم تؤدي إلى علم التصوف**"[428]. أي علم الحقيقة، ولكنها لا تحققه إلا بالمدد الإلهي، بالإلهام أو التجلي، ومن هنا نجده يؤكد على أن العارف لا يكون كذلك إلا إذا نال شرف نعمة الكشف وهي صفة أو خاصية يتفوق بها على كل العلماء بالله، إذ بها "**يكشف له عقبها عن الذات بالذات**" فلا يشهد "إلا بنورها"، ولا يرى "**إلا بحضورها، وفي ذلك أنعم (عليه) به الله**"[429]. ومن ثمة يصبح العارف مختصا بأهم خاصية عرفانية ألا وهي انفراده : "**بالحق الذي لا يشاركه فيه غيره**". ومن ثمة كذلك لا تكون الصفات التي حملها كسبا إلا شرطا مساعدا على بلوغ الولاية والقرب والمعرفة بالحق : "**فمن لم يكن عالما لم يكن وليا**"[430]. ومن ثمة أخيرا يكون العارف الحقيقي هو الذي يتلقى المعرفة اليقينية "**من عين الجود وبذل المجهود**"[431]. بمعنى أن الصوفي لا يصل هذه الرتبة الشريفة من القرب والكمال إلا بالجمع بين العلوم اللدنيات الموهوبة والعلوم "**العقليات والسمعيات المسكوبة**"[432].

3)- أما عن دور الكامل العارف، فهو دور الوارث لسر النبوة، ومهمته أساسية لا مناص منها من أجل تحقيق خير ذاته وخير البشرية؛ ذلك أنه لما كان النبي لا تعرف حقيقته وجلال كماله إلا بالوارث، ولما كان الوارث هو العارف المحقق، فإن هذا الأخير يمثل الوساطة بين الله والعالم، بالتبع لا بالأصالة، لأن الذي يمثل الوساطة أصالة هو النبي. ومن هنا يكون العارف المحقق هو الذي يقوم بدور الوسيط بعد النبي، بعد أن يكون قد حصلها عن عين الجود وبذل المجهود، فيبلغ ما ورثه من علوم لدنية ومواهب ربانية ويقرب الحقيقة ويبثها بين الناس، ويعمل على انتشال فكرهم من الأوهام.

ولذلك يكون العارف العالم الوارث عند "الششتري" "**واحد في عصره. يشهد في هذه الأمة اختيار الكليم قومه، وقد بين العالم المذكور، علوما لم تظهر قبله في أكثر الربع المعور، يفيدها الحارث للوارث، ولمن كان من أهلها وهو عن سعادته باحث** ..."[433]. و"الششتري" في رأيه

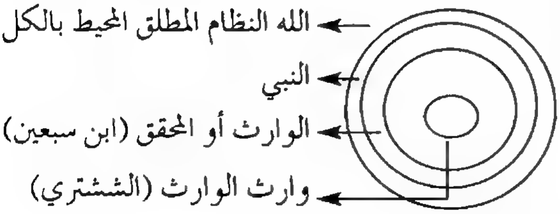
(428) "الششتري" الرسالة العلمية ص 40 .
(429) مخطوط المقاليد الوجودية ص 428 .
(430) مخطوط المقاليد الوجودية ص 421 .
(431) أصل القول لأبي علي الخراز. انظر الرسالة القشيرية ص 143 .
(432) مخطوط المقاليد الوجودية ص 421 .
(433) مخطوط المقاليد الوجودية ص 415 .

عن العارف المحقق وارث أسرار النبوة، يستمد أفكاره في خطوطها العريضة من شيخه "ابن سبعين"، ويعمل بتوجيهاته المتضمنة في إحدى رسائله التي يحث فيها أحد مريديه على ألا يرتبط إلا بالعارف الكامل، وأن لا يخالط : "**إلا من قامت به الأوصاف** (**أوصاف العارف الكامل**) **إن** (**استطاع**)، **وإلا الأمثل فالأمثل**"[434]. كما يوجهه لاختيار من يأخذ بيده ويساعده على إنجاح جوازه من دنياه إلى آخرته : "**وحبيبك من يدبر أمر آخرتك ويعينك عليها ويذكرك بها ويهجرك ويصلك من أجلها** ..."[435]. وليس ذلك الحبيب سوى المحقق العارف وارث سر النبوة : "**فالله يعطي خيره وإحسانه للوجود الممكن كله، والنبي ﷺ هو الواسطة الذي يوصل خير الله وإحسانه، والوارث هو الواسطة الذي يأخذ عن النبي ﷺ ويفيض على العالم، فالوارث هو الفياض على العالم بالجملة، والعالم يقبل الخير ويناله، وكل ماهية يصلها منه بقدر نصيبها، فالعالم يقبل من الوارث في كل زمان**"[436].

وهكذا وكما رأى "الششتري" أنه هو وارث سر النبوة بعد شيخه، على المستوى الوجودي أو بالمعنى الميتافيزيقي، يرى كذلك أنه هو وارث الوارث على المستوى المعرفي، إنه هو العارف المحقق الذي ظهرت عليه الكمالات والمعارف الربانية بالوراثة، وهو مفيضها في زمانه. حيث يقول[437] :

تـريدْ أن نـقُـولْ لَـكْ الحقْ
أنـا فقيرْ محقَّـقْ
خـليعْ شُـشْـتَـرِي مُـحَـدَّقْ

وعن الرتبة التي يحتلها "الششتري" وجوديا ومعرفيا في نظام الوجود المطلق، باعتباره وارث الوارث، يمكن أن نتبينها من خلال الرسم أدناه، المستوحى من قول شارح العهد (كما سيأتي نصه)، حول نظام العالم ورتبه وماهيتها :



(434) الرسالة معنونة بـ "عهد ابن سبعين لتلامذته" رسائل ابن سبعين ص 44 .
(435) رسالة العهد ص 44 .
(436) "الشرح" أو شرح عهد ابن سبعين، لأحد تلامذته وهو مؤلف مجهول ص 122.
(437) الديوان : الشعر زجل لهجته فصحى مع مظاهر مشرقية .

"خذ العالم نظاما واحدا، والرتب الجزئية أجزاء ماهية الرتب الكلية (...) وكلها ترجع إلى الله (...) النظام المطلق (...) المحيط بالكل، المحيط الثاني النبي ﷺ، والثالث المحقق وكذلك وارثه محيط رابع ..."[438].

ولما كان النبي هو المرتبة الأولى اللازمة للحق المطلق (الله)، وكان المحقق الوارث هو اللازم للنبي والعارف به، وكان كذلك وارث الوارث لازم الوارث[439]، فإن هذه الرتبة الشريفة في رأي "الششتري"، تؤهله لأن يقوم بدور النبي بالتبع والوراثة، ويهدي الناس إلى الحق، حق الوحدة المطلقة الليسية، بالتحبيب والترغيب تارة، كما يقول[440] :

للحقّ صُبْحٌ قد أسْفَر	لِمَنْ تبصَّر
ابحَثْ وكُنْ مِمَّنْ يَعثر	فأنتَ أكْبَر
أنت المنى أنت المطلوبْ	فخُذْها عنّي

وبالنقد والتجريح والتوبيخ تارة أخرى، خاصة لأولئك الذين كانوا يكابرون ويجحدون قيام المعرفة الذوقية بحدوث التجلي والكشف المعرفي الرباني.

وردا على تنطعهم عن الحق، وتشبثهم بمواقفهم المعرفية والمذهبية الواهمة المعولة إما على الحس أو العقل أو على النقل عن ظاهر الشرع، وكذلك لعدم فهمهم لرسالته التي تتضمن مبادئ خلاصهم، ولكفرهم بقضيته، كان يعنف عليهم ويصفهم بالسجناء المقيدين، المربوطين بسلاسل الأوهام، العاجزين عن فك رموز الأسرار الإلهية.

إذ المربوط –كما سيرد في قصيدته التالية– هو رمز للإنسان الذي قيدته أغلال الحس والعقل وربطته بمعرفة الظواهر، وأن الذي يريد مساعدته لفك قيوده، ويبين له مدى فداحة الخطأ الذي تردى فيه، هو رمز للعارف الكامل الذي يقوم بدور لأزِمِ النبي، ليوضح لمن حاد عن طريق اليقين، أن الحق هو الوجود المطلق والنور الذي لا يرضى به بديلا :

---

(438) انظر الشرح ص 122 .

(439) انظر : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 272 .

(440) الديوان : الشعر : موشح لغته فصحى. ص 173 .

أيــــــــــها المربــــوط
أنـــا نــــــــــريــد حلــك

وأنـتَ تُـــريـدْ تـــربُـــوط
رَجْـــلـــي مــع رَجْـــلَـــكْ

يـــاذا الـــذي أعـــــطـــيتَ
لـــــــلـوهـــم أرسلنـــاكْ

إنْ لـــم تـــعـــدْ مـطـــلـــقْ
مُـــرْ عنّـــي طُـــرْقَـــانَـــكْ

فـــلـــيس أنـــا نــــرجـــعْ
في الأســْرِ من شَـــأْنَـــكْ

إنْ لم تَـــعُـــدْ مِـــثْـــلِـــي
أَنـــا نَـــعُـــدْ مِـــثْـــلَـــكْ ؟!

سَـلِـمْـتُ بـالـتَّـحـقِـيـقْ
مِـــنْ عِـــلَّـــةِ الأوهـامْ

والحـقُّ أظـــهـــرَ لِـــي
شــــرائـــعَ الإلـــهـــامْ

وأظـــــــهرَ لـــي الأســرارْ
الـــتـــي وَرَا عقْـــلَـــكْ[441]

٧- موقف الفقهاء وأصحاب النظر من المعرفة الصوفية كما رامها "الششتري" :

لقد اتخذ كثير من مفكري الإسلام ذوي النزعة العقلية، فلاسفة ومتكلمين، وذوي النزعة النصية، فقهاء وقضاة، موقفا نقديا من المعرفة الصوفية، وسائلها و مناهجها، ونتائجها، كما كانت لهم مواقف مناقضة لمباحث الصوفية في الوجود.

ويمكن أن نركز هذه الانتقادات في اتجاهين أو منحيين :

1– الأول سلبي، سمته الأساسية هي الدحض أو الرفض لهذه المعرفة وتبيان عدم انسجامها مع العقل أو مع الشرع. وقد عرف هذا الاتجاه منذ النشأة الأولى للتصوف الفلسفي بالغرب الإسلامي مع مدرسة "ابن مسرة الجبلي" وتطور واستمر مع تطور ونضج التصوف في مرحلته الأخيرة مع مدارس وحدة الوجود، ومن ضمنها "مدرسة الششتري".

ومن أهم الانتقادات الرافضة لوجود هذه المعرفة، الداعية إلى تكذيبها هي:

أ– إن المعرفة التي يحصلها الصوفية بمناهجهم الخاصة، ومنهم "الششتري"، هي من الإختلاف والتباين بحيث تفتقد لأبسط معايير الصحة والصواب، ذلك أن المدعين للإلهام، على حد تعبير "ابن حزم"، **"لا يقف اثنان منهم على ما يدعيه كل واحد منهم إلهاما (...) فصح بلا شك أنهم كذبة"**[442].

(441) الديوان : الشعر زجل لهجته أندلسية، ص 394 – 395.
(442) ابن حزم الندلسي (ت 456) : كتاب الإحكام في أصول الأحكام ج 1 القاهرة دون تاريخ ص 17 .

ب- إن هذه المعرفة تستعصي عن الوصف الدقيق فلا تحدها حدود، ولا تضبطها ضوابط، مما يصعب معه التمييز بين العارف الحق ومدعي المعرفة : "**ويقال لمن قال بالإلهام ما الفرق بينك وبين من ادعى أنه أُلهِمَ بطلان قولك فلا سبيل له إلى الانفصال عنه**"(443).

ج- إنه ليس لنتائج المعرفة الصوفية ما يدعمها من الداخل فلا سند منطقيا لها، أي ليس هناك دليل أو برهان أو حجة تلزم ضرورة إثباتها : "**الإلهام دعوى مجردة من الدليل ...**"(444).

د- كما انصب النقد الرافض لهذه المعرفة على الذوق الفردي الذي هو في "زعمهم" وحده وسيلة المعرفة ومصدرها، "**معرفة الله وصفاته وما يجب له**"(445)، ومثل هذا "الادعاء" يعد بهتانا ومروقا عن الشرع، لقولهم "بوحدة المعرفة" وأن حقيقة العارف حقيقة المعروف، وهذه كما يقول "البقاعي" مقالات كفرة باعتبار : "**كل مقالة صرحت بنفي الربوبية، أو الوحدانية (بالمعنى الشرعي للمفهوم) (...) (فصاحبها) كافر بإجماع، كالمتفلسفين (...) وغلاة المتصوفة (يقصد بهم الصوفية أمثال "ابن عربي" و"ابن سبعين" و"الششتري") ؛ فإن هؤلاء زعموا أن ظواهر الشريعة وأكثر ما جاءت به الرسل من الأخبار عما كان ويكون من أمور الآخرة والحشر والقيامة والجنة والنار، ليس منها شيء على مقتضى لفظها، ومفهوم خطابها، وإنما خاطبوا بها الخلق على جهة المصلحة، إذ لم يمكنهم التصريح لقصور أفهامهم ...**"(446).

2- والمنحى الثاني من هذا النقد، إيجابي انصب على دراسة المعرفة الصوفية، من أجل الكشف عن إيجابياتها وسلبيتها وعن علاقاتها الداخلية وآليات بنائها المعرفي والإيديولوجي وتقدير قيمتها.

فرغم أن أصحاب هذا المنحى هم إما من الفلاسفة أو من رجال الدين و لم يكونوا من المتصوفة، إلا أنهم وبعد تفحصهم للمعرفة الصوفية وتحليلهم لمضامينها، سلموا بوجودها، كما سموا بعض أربابها : "بأصحاب الحقيقة"(447). إلا أن ذلك لم يمنع من أن يوجهوا انتقادات شديدة لها، يمكن تلخيصها فيما يلي :

---

(443) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(444) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(445) انظر عبد الرحمن الوكيل : هذه هي الصوفية ص 21 ط 4 بيروت 1984 .

(446) البقاعي (برهان الدين) : مصرع التصوف ص 26 – 27 .

(447) انظر الرازي (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشتركين، مراجعة وتحرير على سامي النشار القاهرة 1356م ص 72.

أ- إن التجربة الصوفية باعتبارها طريقا للتجرد الصوفي وتصفية النفس وتهذيبها من أجل تلقي المدد الإلهي، طريقة غير مرفوضة، إلا أنها ليست سببا يحصل به العلم لعامة الناس. ولعل هذا ما حاول "ابن رشد" توضيحه بقوله : **"ونحن نقول أن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثا، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر"**(448).

ب- إن المعرفة الصوفية التي تعتمد الإلهام والكشف يطبعها الطابع الفردي والشعور الباطني مما يجعل نتائجها غير ملزمة للغير وما ذلك إلا لأنها : **"ليست طرقا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة"**(449)، ولا هي نقلية مستمدة من الشرع.

ح- ومن هنا فإنه لا معرفة على الحقيقة إلا تلك التي لا تخرج عن دائرة المعقول أو المنقول، فليس للمعرفة إلا مصدران أساسيان لا ثالث لهما، الحس والعقل من جهة والسمع من جهة أخرى (450)،لأن بهما يحصل العلم عند عامة الناس وليس كذلك الكشف أو الإلهام: **"إن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق"**(451).

د-ورغم أن "ابن تيمية" يعتبر من أكبر أعداء التصوف ، خاصة ذا النزعة الفلسفية، فإنه لم يرفض المعرفة الصوفية جملة وتفصيلا، بل إنه في تناوله النقدي لها كان يميز بين المعرفة الإلهامية الموافقة للشرع، وبين الأخرى الناتجة عن : **"مكاشفات وتصرفات شيطانية"**(452)، التي ينسبها إلى متصوفة وحدة الوجود مثل "الششتري" وغيره من الذين كان مذهبهم في المعرفة قائم على **"الفناء عن وجود السوى (...) فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود"**(453)، الذين لا يميزون بين الذات العارفة والذات الإلهية (موضوع المعرفة)، ويحكم على هذه المعرفة بمخالفتها

---

(448) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص 44 وضمن كتاب فلسفة ابن رشد، مصر دون تاريخ.
(449) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(450) يفوت (سالم) : "ظاهرية ابن حزم وتأثيرها في الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس".
(451) سعد الدين (مسعود عمر) (ت 793) كتاب : "شرح العقائد النفسية" بغداد دون تاريخ ص 46 .
(452) ابن تيمية : "كتاب الفرقان" ص 44 .
(453) نفس المصدر ص 99 .

للشريعة وبالتالي بكفر أصحابها من جهة، وتناقضها الداخلي من جهة أخرى : **"وهذا مع ما فيه من الكفر العظيم ففيه ما يلزمهم دائما من تناقض"**(454).

هـ- ويمكن أن ندرج تحت النقد الإيجابي للمعرفة الصوفية عند "الششتري" وأمثاله، الدراسة التحليلية النقدية الهامة التي قدمها "ابن خلدون"، فهو بعد أن اعترف بإمكان حصولها وبين أسباب حصولها وكيف تحصل ومن يحصلها ، كما في قوله : **"وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه (...) ولا زال في نمو إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى (...) وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود مالا يدرك سواهم"**(455). قام بالكشف عن طبيعتها وحقيقتها الباطنية، مبينا أن المعرفة الإلهامية وجدانية لا تأثير للبراهين والأدلة العقلية في إثباتها أو نفيها : **"وليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق، ردا وقبولا، إذ هي من قبيل الوجدانيات"**(456). إن إدراك حقيقتها لا يتم إلا لمن ذاقها : **"أما العلم الإلهامي فيكاد أن يكون التصديق به وجدانيا ..."**(457).

غير أنه لما كان الكشف الصوفي قائما على معرفة عالم الملكوت انطلاقا من عالم الملك، ولما كانت اللغة المتداولة بين الناس باعتبارها وضعية واصطلاحية غير قادرة

---

(454) نفس المصدر ص 102 ويمكن إبراز كفرهم وتناقضهم المعرفي من خلال قوله :سإن المخلوقات توصف بجميع الكمالات التي يوصف بها الخالق، ويقولون ما قاله صاحب الفصوص (ويعني به ابن عربي)، العلي نفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستوعب به جميع النعوت الوجودية والنسب العدمية سواء كانت محمودة عرفا أو عقلا أو شرعا أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا، وليس ذلك إلا المسمى الله خاصة.
وهم مع كفرهم هذا لا يندفع عنهم التناقض، فإنه معلوم بالحس والعقل أن هذا ليس هو ذاك.
وهؤلاء (ويعني بهم الششتري ومن على شاكله) يقولون ما يقول "التلمساني" : إنه ثبت عندنا بالكشقف ما يناقض صريح العقل. ويقولون : من أراد التحقق فليترك العقل والشرع. نفس المصدر ص 103.

(455) ابن خلدون المقدمة ص 469 —470 .

(456) ابن خلدون : المقدمة ص 470 .

(457) ابن خلدون : شفاء السائل ص 22 — 23 .

على التعبير عن موضوعات تتعلق بحقائق متعالية عن الحس والفكر، فإن التعبير عن تلك المعرفة يصبح أمرا غير ممكن. وعلى الرغم من اصطناع المتصوفة للغة رمزية للتعبير عنها فإنهم لم يفلحوا في تحقيق ذلك، لعدم وجود أية مناسبة بين الرمز والمرموز إليه : "**إن العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة، لا، بل مفقودة، لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس، ومتخيل، أو معقول تعرفه الكافة؛ إذ اللغات تواضع واصطلاح، فلا تواضع إلا للمعروف المتعاهد** ..."(458).

وينتهي "ابن خلدون" من انتقاده ذاك إلى اعتبار المعرفة الصوفية القائمة على الإلهام والمكاشفة التي عني بها : "**(قوم) من المتصوفة المتأخرين (...) وعكفوا على الكلام فيها، وصيروها من قبيل العلوم والاصطلاحات**"(459)، أنها معرفة لا طائل وراءها وإنما الخوض فيها مضيعة للوقت : "**الخوض في علم المكاشفة، والكلف بموضوعاتها ومقالات أهلها ضرب من البطالة**"(460).

مما تقدم من هذا الفصل، يتبين لنا مدى عناية "الششتري" بمبحث المعرفة واهتمامه بما تعلق به من قضايا وإشكالات إيبستيمولوجية ترتبط بنظرية المعرفة الصوفية. كما تبين لنا مدى خصوصيته وتميز طريقته في مقاربة مسائلها الإشكالية، كمسالة موضوع المعرفة الصوفية وعلاقتها بالتوحيد والفناء، ومسألة الحب والمعرفة الحق وأدوات تحصيلها، وحقيقة هذه المعرفة وكيفية حصولها، وخصائص العارف المحصل لها.

ومن أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من دراستنا لمقاربته تلك ما يلي :

أ- لا يمكن فهم قضايا مبحث المعرفة النظرية عند "الششتري" بمعزل عن قضايا مبحثه في الوجود، ومن ثمة فلا يمكن الفصل بين نظريتيهما فصلا تاما، لأن كل منهما يحيل على الآخر ويحتويه، إن على مستوى المنطلقات أو على مستوى النتائج، وذلك من حيث :

---

(458) ابن خلدون شفاء السائل ص 55 .

(459) ابن خلدون شفاء السائل ص 57 .

(460) ابن خلدون شفاء السائل ص 69 .

– إن الله الحق المطلق والنور الذي به ظهرت الموجودات الزائلة، هو حقيقة الوجود، إنه كل واحد بسيط لا تعدد فيه، ولما كان الله وجود حق ثابت أزلي، وكان الثابت حق والزائل وهم، فإن موضوع الوجود وموضوع المعرفة واحد هو الحق المطلق (الله ليس إلا).

– إن الإنسان عندما يدرك هذا الوجود إنما يدرك حقيقته، وأن كشفها هو كشف للوجود المطلق الباطن فيه، ومن ثمة كانت المعرفة بحقيقة الوجود لا تخرج عن كونها معرفة بما استقر في باطنه من حقائق.

– إن نفس أسباب الوجود هي نفسها أسباب المعرفة في مذهبه؛ ذلك أنه بسبب المحبة، محبة الله للعالم، ظهر الخلق وانفصل، وعن حب الخلق للحق ستتم العودة إلى الأصل المنفصل عنه، وبذلك تتحقق المعرفة الحق به.

ب– إن المعرفة الحق عنده هي التي يتم فيها وبها الوصول إلى الله بالله، ولا يتم للإنسان ذلك بالاستناد إلى الحس ولا بالاستناد إلى العقل ولا إلى ظاهر الشرع، وذلك لمحدودية هذه المصادر وعدم قدرتها على تجاوز عالم الظواهر، بل إنه يتم باعتماد ما هو باطن فيه، ألا وهو لطيفته (قلبه)، تلك الأداة الروحية التي إذا تم جلاؤها وصفاؤها، صارت قابلة لتلقي الحقائق الإلهية، لأن "**للعارف مرآة، إذا نظر فيها تجلي له مولاه**"[461]. ومن ثمة تصبح المعرفة الحق بالله، تنبع من الذات لا من خارجها ومن ثمة كذلك تكون معرفة النفس لنفسها شرطا ضروريا لمعرفة ربها.

ح– إن حقيقة المعرفة الصوفية تتجلى في كونها خلاصة تجربة باطنية عميقة، يتم فيها اتحاد إرادة المتصوف مع عاطفته من أجل النفاذ إلى باطن موضوعها بشكل مباشر واستيعابه من خلال الالتحام به، حتى يصير إخبار الذات عن موضوعها ليس سوى الإخبار عن ذاتها، والعكس صحيح.

إنها كذلك نتيجة أذواق خاصة لا سبيل إلى إدراكها إلا بالذوق والمشاركة الوجدانية في غمارها والوقوف على مصطلحاتها ورموزها.

---

(461) السلمي (أبو عبد الرحمن)، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة مصر 1969 ص 317.

كما أنها نتيجة لعلاقة جدلية روحية بين الظاهر والباطن، فالمعرفة الحق تستند إلى الباطن والظاهر هو الطريق الضروري إليها، حيث يعتبر الكشف والتأويل العرفاني الجسر المتين للعبور من الظاهر إلى الباطن ومن الباطن إلى الظاهر. كما تعتبر الدهشة والحيرة الصوفيتين واردين هامين يردان على قلب العارف عند تفحصه للمعرفة، ويعملان على إذكاء رغبته في المعرفة وتعميقها، فكلما كانت دهشة العارف قوية كانت يقظته وانتباهه قويين من أجل كشف الحقيقة، كما أنه كلما كانت حيرته زائدة وعميقة كلما زادت معرفته بالله وتهذبت.

د- أما العارف عند "الششتري" فهو الشيخ الكامل أو الولي الواصل الذي بلغ مرتبة القرب وأصبح متحققا بالوحدة المطلقة أنطولوجيا ومعرفيا "ببذل المجهود"، بالعلم والعمل، وبالمدد الإلهي، بالتلقي مباشرة "من عين الجود". فهو يلعب بذلك دور الوارث لسر النبوة، ويمثل الوساطة بين الله والعالم بالتبع من أجل خير الوجود الممكن كله.

وإذا كان يعتبر أن وارث النبوة في عهده هو شيخه "ابن سبعين" فإنه كان يرى في نفسه وارث الوارث ومحقق زمانه، إلا أنه وخلافا لبعض العرفانيات، كان يرى بأن الكامل العارف الولي ليس أحسن مرتبة من النبي، ولا هو في مرتبته بل إنه كان يرى المحقق يستمد من النبي، وهو باب إليه، كما كان يفصل بين الإلهام الصوفي والوحي النبوي، وكان يرى أن التمييز بين الرتب في القرب من الله والتفرقة بينها لا تفيد التعدد في الوجود، بل إن الوحدة مطلقة وإنما القول بالمراتب الوجودية والمعرفية، ما هو إلا قول اعتباري من أجل التوضيح والتقريب ليس إلا.

هـ- وعلى هذا كله تترتب نتيجة أخيرة تتعلق بالانتقادات التي وجهت للمعرفة الصوفية، كما تتحقق في مذهب "الششتري".

فعلى الرغم من وجاهة الكثير من تلك الانتقادات التي أبانت عن بعض سلبيات المعرفة الصوفية، مثل غياب الضوابط والحدود التي تفصل بين المعرفة الصوفية الصادقة والأخرى القائمة على الادعاء، وغياب معيار للتحقق منها،مما يجعلها غيرذات قيمة، واتسامها بطابع الفردية والتجربة الذاتية الخاصة، مما يجعلها غير ذات قيمة معرفية عامة، وغير ملزمة للغير،وعدم صلاحيتها بأن تحل محل

المعرفةالحسية والعقلية والنقلية،فإن الصوفية المتحققين الواصلين، ومنهم "الششتري"، وقفوا من هذا النقد، إما موقفا غير مبال، فاعتبروا أن طريق "**الكشف ... لا تحتمل المجادلة والرد على قائله**"[462]. أو موقفا سلبيا، حيث كانوا يحذرون مريديهم من المنتقدين، كما جاء في قول أحدهم :

"**وإذا رأيت منتقدا عليه (أي منتقد الكشف الصوفي) ففر منه فرارك من الأسد وأهجره**"[463]. وأما أنهم اتخذوا موقف الصوفي الناقد والمصحح لاعتقاداتهم، كما جاء في قول "الششتري" : "**آه يا ذا الفقيه لو ذقت منها (المعرفة الذوقية) ... لتركت الدنيا وما أنت فيه (من جحود لها)، وتعيش هائما إلى يوم الممات**"[464]. أو قوله في مواجهة ذوي الحجا من متكلمين وفلاسفة : "**مزق حجاب حسك (وعقلك) تر الغيوب تتجلى**"[465]. أو قوله : "سلمت بالتحقيق من علة الأوهام، والحق أظهر لي شرائع الإلهام، أظهر لي الأسرار التي وراء عقلك"[466].

والحقيقة أن المعرفة الصوفية كما ذاقها كبار الصوفية ومنهم "الششتري"، هي تجربة روحية عميقة الغور، ألفاظ ومعاني اللغة العادية غير قادرة على التعبير عنها، ولن يدركها إلا أهلها وأصحابها الذين عانوها، وعلى الآخرين إن أرادوا التيقن منها، أن يقوموا رفقه المتصوفة برحلة باطنية من أجل الكشف عن حقيقتها؛ لأن "ظاهرة المعرفة الصوفية"، كما يرى أحد الباحثين المحدثين، لا يمكن دراستها من الخارج، فجميع العلامات الخارجية التي ندعي بواسطتها تكوين فكرة عنها، قاصرة عن كشف معناها[467]. ولا يتحقق هذا المقام العظيم للإنسان إلا إذا تهيأ لذلك وعمل بأقصى ما في جهده لسلوك طريقه وتحلى بأخلاقه.

---

(462) ابن عربي : الرسائل، ح 1 كتاب الفناء في المشاهدة ص 8.

(463) انظر : ابن عجيبة : إيقاظ الهمم ح 1 ض 8.

(464) الديوان ص 36.

(465) الديوان ص 396 .

(466) الديوان ص 395.

(467) إميل بوترو : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. فؤاد الأهواني مصر 1973 ص 263.

الفصل السادس:
مبحث الأخلاق في مذهب الششتري الصوفي الفلسفي
أو
الطريقة الششترية

تبين لنا من خلال الفصلين السابقين، أن غاية التصوف الأساسية والعظمى عند "الششتري"، هي الاتصال بالله والتواجد معه في وحدة وجودية مطلقة والتحقق بمعرفته، وليصل الصوفي إلى هذه الغاية المثلى، التي محلها ذاته، لابد له من أن يسير وفق سلوك توجهه أهداف، يقطع من خلالها طريقا تتعاقب فيها عليه مقامات تكون أساس الرياضات والمجاهدات التي تعمل على تهذيب نفسه، حتى تصبح قابلة لتلقي المدد الإلهي، كما تختلف عليها أحوال تتجلى فيما يعيشه من أذواق ومواجد.

ويمكن اعتبار تلك المقامات والأحوال، المجال الواضح الذي تتمظهر فيه الصور المختلفة للحياة الخلقية والروحية التي يحياها المتصرف، وأن ما ينتهي إليه من قواعد وملاحظات ومكاشفات لهو ما يمثل الأخلاق الصوفية.

*** فما حقيقة الأخلاق الصوفية ؟**

لقد ربط جل المتصوفة التصوف الحق بالأخلاق الكريمة، فاعتبروه : "**الخروج عن كل خلق دني والدخول في كل خلق سني**"[468]، وكلما ازداد السالك في الخلق مراتب ازداد في التصوف أبهى المراتب، أو على حد تعبير "الكتاني" "**التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في التصوف**"[469].

---

(468) انظر الرسالة القشيرية حول تعاريف الخلق ص 110 وما بعدها.

(469) نفس المرجع والصفحة. والكتاني هو أبو بكر البغدادي (ت 322) ترجمته الكاملة بطبقات الصوفية للسلمي.

ومن التعريفات الهامة التي تجمع بين التصوف والأخلاق قول النوري :

"ليس التصوف رسما ولا علما، ولكنه خلق، لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة، ولو كان علما لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تُقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم"[470].

ولكن ما عساها أن تكون الأخلاق الصوفية هذه ؟

جوابا على هذا السؤال، يلخص لنا "ابن خلدون" هذه الأخلاق فيما يلي : إنها **"طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ..."**[471].

إن الخلق الحسن إذن هو الشرط الأساس لسلوك طريق التصوف، ولذا يمكن اعتبار التصوف مذهبا في الأخلاق، وكأي مذهب أخلاقي يمكن أن نميز فيه بين جانبين : جانب نظري، وهو الذي يحقق كمال "القوة العالمة" وجانب عملي، يحقق كمال "القوة العاملة"، بحيث لا يتم أحدهما إلا بالآخر[472].

*** فما الأخلاق النظرية ؟ وما الأخلاق العملية ؟ وكيف تتحدد معالمهما في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي ؟**

أولا : الأخلاق النظرية الصوفية في مذهب "الششتري" :

الجانب النظري من الأخلاق الصوفية هو الذي يهتم بالبحث في ميتافيزيقا الأخلاق، ومن أهم موضوعاته : البحث في أصول الفعل الأخلاقي والباعث عليه، والخير وأقسامه وعلاقته بالسعادة، والإحساس الباطني باللذة، ومسألة الكمال، ودور الشريعة والحقيقة في بلوغ الهدف الأخلاقي .

---

(470) انظر : نيكولسون في التصوف الإسلامي ص : 31. وجزء من التعريف أورده السلمي بطبقات الصوفية ص 165.

(471) ابن خلدون : المقدمة ص 467.

(472) انظر د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص 57 .

و"الششتري"، حسب ما لدينا عنه من معلومات، وما نتوفر عليه من مؤلفاته، لا نجد له اهتماما خاصا بالناحية النظرية في الأخلاق الصوفية، مثل ما نجد عند شيخه، غير المباشر "ابن عربي"(473) والمباشر "ابن سبعين"(474)، أو عند غيرهما من المتصوفة المتفلسفين شرقا وغربا.

وإنما اهتم بشكل أكبر وأعمق بالجانب العملي السلوكي، ورسالته "الخرقة البغدادية"، وكتابه الرسالة العلمية، اهتم فيهما اهتماما كليا بهذا الجانب، كما أن أشعاره في جانب هام منها خصصت لخدمة هذا الغرض. وهو وإن كان قد قارب بعضا من موضوعات وقضايا الأخلاق النظرية فإنه لم يقف عندها و لم يحللها ويكشف عن أسسها ومضامينها النظرية بشكل منظم ومرتب، وذلك لأن عقلية "الششتري"، خاصة في شعره، تَثِبُ بدون ترتيب في كثير من مقطعاته من موضوع إلى آخر ومن فكرة إلى أخرى.

ولربما كان السبب في ذلك يرجع إلى إلحاح مريديه (من الجماعة السبعينية) عليه للابتعاد عن الجانب النظري الميتافيزيقي من الأخلاق، لغموضه وتعقد معانيه، والاهتمام كليا بما هو تطبيقي سلوكي طرقي؛ أي بما ينفعهم عمليا في سلوك الطريق الصوفي.

غير أن ميله إلى الجانب العملي من الأخلاق الصوفية لم يمنعه من طرح مسائل من الأخلاق النظرية والتطرق إليها في إشارات شعرية مقتضبة، ولكنها بليغة واضحة بسيطة وفي متناول المريدين الذين كانوا يفضلونه على أستاذه، كما ألمعنا. ومن أهم تلك المسائل الأخلاقية الصوفية النظرية ما يلي :

---

(473) لقد اهتم ابن عربي بالجانب النظري من الأخلاق الصوفية اهتماما خاصا وبحث في معنى الخير والشر وبواعثهما وفي السعادة واللذة وحقيقتهما الصوفية، غير معير الاهتمام لقواعد السلوك وما ينبغي أن يفعل من أجل بلوغ الخير والسعادة، مركزا اهتمامه على الفاعل الحقيقي للفعل الإنساني. انظر حول ذلك الفتوحات المكية ج 1 ص 162 و 157 و ج 2 ص 47 و 53 و ج 3 ص 112 و ج 4 ص 33، وفصوص الحكم، الفص 1، 2، 5، 7، 8، 14، 27. وكذلك : مدرسة ابن عربي الصوفية، ص 67 وبعدها .

(474) كما اهتم "ابن سبعين" بالبحث في أصول الفعل الأخلاقي ولمن يسند ذلك الفعل حقيقة، كما اهتم بالخير والشر وكنههما، والسعادة وطريق بلوغها والفرق بينها وبين الشقاء، ثم مسألة اللذة والألم وحقيقتهما في مذهب الوحدة. انظر حول ذلك : رسائل "ابن سبعين" : الرسالة الفقيرية ص 21. والرسالة الرضوانية ص 329 والرسالة الفقيرية ص 20 وكتاب بد العارف ص 97 وكذلك كتاب فلسفة الوحدة ص 93 وبعدها.

أ- **الباعث الأخلاقي ومسألة الخير والشر :**

في الأخلاق النظرية ضمن فلسفة وحدة الوجود الصوفية، لا يُهْتَمُّ بالفعل ذاته وإنما تربط أخلاقية الأفعال الإنسانية ببواعثها لا بنتائجها.

وإذا كان الباعث الأخلاقي يتصف إما بالخير أو بالشر ارتباطا بكمال أو نقص الموضوع الذي يتعلق به[475]، فإن "الششتري" يذهب إلى أن : الخير والشر يتساويان عند المحقق العارف، لأن الخير والشر والكمال والسعد، على حد تعبير "ابن سبعين" كلها من الأسماء المترادفة[476]، وقد أشار إلى ذلك في البيت التالي :

كُـلُّ شَـيء ظَـهَـرْ لِـي مَـنُّـوا	**حـتـى شَـرُّوا عَـاذْ وخَـيْـروا**[477]

ب- **السعـادة :**

السعادة عند الصوفي المتحقق قيمة أخلاقية عليا ترتبط بالخير الأسمى المطلق : "**الذي فيه وبه ومنه الكمال والسعادة والرفعة**"[478]. إنها هي حب الخير المحض الذي هو محبوب عند الجميع[479].

ومن هنا نجد "الششتري" يربط بين تحقيق السعادة، "سعادة اللطيفة الروحانية"، وحصول المعرفة الذوقية وإدراك الخير الأسمى، الله المحبوب الأعظم. وهذا ما تؤيده الأبيات التالية :

افْـرَحْ يـا رُوحـي بـروحِـي	**لاحَـتْ الأنْـوَارْ عَـلَـيَّـا**
أنـا مَـحْـبُـوبِـي دعـاني	**نَـغْـتَـنِـمْ سَـاعَـةَ هَـنِـيَـا**
مَـنْ يُـرِيـدْ الـوَصْـلْ يَـخْـضَـع	**في الـطْـرِيـقْ ولا يُـبَـالِـي**
أَسْـعَـدْ يَـا رُوحِـي بْـرُوحِـي	**لاحَـتْ الأنْـوَارْ عَـلَـيَّـا**[480]

---

(475) مدرسة "ابن عربي" الصوفية ص 84.
(476) انظر الرسالة الرضوانية ص 348 .
(477) الديوان : الشعر زجل، لهجته مغربية ص 157 .
(478) انظر الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة لطفي السيد القاهرة 1964 ج 2/1. ص 167.
(479) ابن سبعين : الرسالة الرضوانية ص 348 .
(480) الديوان : الشعر موشح لهجته فصحى ص 354-355.

إذن معنى السعادة عنده يكمن في الإحساس الباطني بالنعيم واللذة الروحية عندما يحصل العلم بالله[481].

ح–اللـذة :

تعتبر اللذة هي مقياس السعادة والدافع الأساسي لكل تفكير أو سلوك أخلاقي، إلا أن اللذة التي يشير إليها "الششتري"، ليست تلك اللذة الطبيعية، التي اعتبرها "أرستيبس" Aristippus اليوناني "صوت الطبيعة"[482]، بل هي **"صوت الباطن الذي ارتبطت فيه الإرادة بالعاطفة"** .

إنها لذة مقدسة روحية لا ينالها الإنسان إلا بعد أن يتخلص من عالم الحس والعقل وشوائبهما. وهو يرمز إليها بالخمرة، خمرة معنوية إلهية، من شربها كانت معرفته ألذ المعارف[483]، منها شرب آدم وإدريس وموسى ويحي وعيسى وغيرهم من الأنبياء والأولياء الأقطاب، وسَعِدُوا بما بلغوه من لذة المعرفة بالوجود المطلق :

مـا أحْـلَـى لـيَـالِـي الـهَـنَـا ... مـا بين الأقـمـار
والـكـأسُ يـدورُ بَـيْـنَـنَـا ... يـا جـمـع الأخْـيَـارْ
نَـشْـرُبُ لَـذيـذ خـمـرنـا ... نـعـايـن الأسْـرَار
مِـنْ خَـمْـرَةٍ صَـافِـيَـةً ... بـيضـاء نَـقـيَّـة
بِـهَـا يَـدُورُ بَـيْـنَـنَـا ... سَـاقِـي الحُـمَيَّـة

مِـنْـهَـا شُـرَبَ قـبـلـنـا ... آدم ومـوسـى
وادريـس لمـا رُقَـى ... ويـحي وعيسى
والصـالحيـن الـتُـقَـى ... شـربـوا كُـؤُسِـي[484]

ولما كان "الششتري" يؤمن بأن المعرفة الحق لا توجد إلا بذات العارف لا خارجها، لأنه عين الخبر، فقد تحقق له الكمال والخير والسعادة، بل كان هو معنى الخير ومنبعه. وهذا ما يعبر عنه قوله في هذه الأبيات :

(481) انظر شفاء السائل ص 27 .
(482) د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص 115.
(483) شفاء السائل ص 27 .
(484) الديوان ص 430 – 431 .

وأنْــــتَ هُـــوَ الحَقِـــيـقَـــةْ فِـــي قُـــعُـــودَكْ وفي سَـــيْـــرَكْ
وأنْـــــتَ هُـــ سِـــرِّكْ وجَـــهْـــرَكْ ولاَ خَـــيْـــرَ إلاَّ خَـــيْـــرَكْ[485]

أما الذي قصرت مداركه عن استكناه ما بباطنه من حقائق كان هو عين الشر والآلام، "فالجحيم والجنة" الإنسان هو معناهما[486].

وقد لخص لنا ابن الخطيب توجه "الششتري"، والذي هو توجه أصحاب الوحدة المطلقة الأخلاقي النظري، مبينا كيف تحصل للعارف السعادة ويتحقق له الكمال ويتم له التحقق بالخير الأسمى، أو يبقى في الشر المطلق في عالم الأوهام إن لم يتم له ذلك الإدراك : "**ومحصول السعادة عندهم : أن ينكشف الغطاء، وتظهر للعارف أنية الحق، وأنها عين أنية كل شيء، فيقع على عين الخبر، ويعقل أنية ذاته، وما هي، "ومن عرف نفسه عرف ربه". فبلغ أقصى الكمال والبقاء واللذة والابتهاج الذي ليس من باب ما يخبر عنه، ومن قصر عندهم عن ذلك بقي في عالم العذاب والحجاب والأوهام والظلمات والتغيرات**"[487].

ثانيا : الأخلاق العملية في مذهب "الششتري" الصوفي :

العمل الأخلاقي في التصوف بمعناه الصحيح، خاصة في المذهب الصوفي الفلسفي، هو تدبر واستبصار وإحساس باطني يتم فيه ما أمكن ربط العمل بالنظر، فليس عند المتصوف المتحقق نظر بدون عمل ولا عمل بدون نظر، ومن هنا فإنه ليس بمجرد إنسان تحلى بالأخلاق النظرية من أجل نفي الشر وتحصيل الكمال وبلوغ السعادة القصوى وتحقق بالوحدة المطلقة. بل إنه إلى جانب ذلك إنسان عامل أيضا، وعمله هذا يطلق عليه عادة "السلوك الأخلاقي" أو "المجاهدة"[488].

و"الششتري" الذي اهتم بالجانب العملي في الأخلاق الصوفية اهتماما أكبر نجد عنده كذلك العلاقة بين السلوك الأخلاقي وبين إدراك الحقيقة أونطولوجية كانت

(485) الديوان : الشعر زجل لهجته مغربية ص 158 .
(486) الششتري، الديوان ص 157 .
(487) ابن الخطيب : روضة التعريف ج 2 ص 619 .
(488) قارن بين النظر والعمل في الأخلاق الصوفية والنظر والعمل في نظرية الأخلاق الفلسفية، بالرجوع إلى : المشكلة الخلقية ص 56 وما بعدها.

أو معرفية وثيقة جدا، فالتصوف في رأيه باعتباره أخلاقا هو مجاهدة ومكاشفة؛ أي سلوك ومعرفة : "والفقر من حيث الطريق أخلاق فاضلة وسير كريمة محمودة"، هدفه إدراك الخير الأسمى[489].

وهكذا وبما أن المعرفة ثمرة من أهم ثمار المجاهدة، فإن المجاهدة والرياضة وقتل نزعات النفس وإماتة قوى الجسد، طريق لتحصيل المعرفة بالوجود الحق .

ولما كان الطريق الذي يسلك فيه الصوفي إلى الله، إما أن يكون طريق صعود من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة طلبا للاتصال الروحي بالتطهير والرياضة النفسية والسلوك المُهَيِئ، أو تكون طريق جذب يتم من خلاله تحول في الباطن وتغير في الصفات وتهيؤ في النفس يحقق لها الارتباط بالحقيقة (الله) التي تتشوق إليها[490]، فإن "الششتري" يأخذ بالطريقين معا، لأن طريقته التي تدعى "بالششترية" هي في حقيقتها طريقة أخلاقية تؤلف في شكل تركيبي بديع بين الطرق الصوفية المختلفة كالمدينية، والأكبرية، والسبعينية، والشاذلية. حيث نجد الأفكار والآراء الأخلاقية والسلوكية الصوفية السنية، تنتظم إلى جانب الآراء الصوفية الفلسفية في الأخلاق، كما تنتظم طريق المجاهدة والسلوك إلى جانب الجذب والاجتباء والهداية الربانية. حيث يقول موضحا طريقته : **﴿قال الله تعالى : الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب﴾[491] فذكر الاجتهاد وهو الاصطفاء دون إنابة تتقدم، وهذا هو الجذب ثم ذكر الإنابة بعد تقدم الهداية وهي رتبة السلوك والفضل، فقل في السلوك لقوله تعالى : "والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا﴾ وقوله: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾** [492].

ولهذا يرى أنه من لم يجتهد في العبادات و لم يسلك المقامات حتى يعرف المقام الذي يخرج عنه والذي يدخل فيه والبرزخ الذي بينهما، ولم يبصره شيخ بكل منحل يحل فيه وينهاه عن زلات الأقدام : "**لم تفتح له باب الملكوت ولا فاز بطائل**"[493]. **فالسالك** إذن وحسب ما تقدم **مجذوب**، لأن الإنسان لا يمكنه أن يقوم بنفسه : "**فإن**

---

(489) الششتري : مخطوط الرسالة العلمية ص 27 .

(490) انظر : التصوف الثورة الروحية ص 124 .

(491) سورة الشورى، الآية 11.

(492) مخطوط الرسالة العلمية ص 44.

(493) مخطوط الرسالة العلميـة ص 44.

بصره شيخ فبإذن الله بصر وإن تبصر بنفسه فبإذن الله تبصر، فالجذب يتقدم السلوك، وهو نور يلقيه الله في القلب، به يتحرك العبد لما قدره له من الخير والعلم اللدني (...) وبه اختص الخضر عليه السلام"[494].

*** فما هذا الطريق الصوفي ؟ وما قواعد سلوكه عند "الششتري" ؟**

I- الطريق الصوفي : (الطريقة الششترية).

أ- إن الطريقة التي أسسها "الششتري" طريقة خاصة، سلوكها ومجاهداتها لا يقصد من ورائها الجنة كما هو المقصود من الشريعة، بل تقصد رب الجنة. إنها طريق الحقيقة، وهي أخص من الشريعة، لاشتمالها على الأعمال الدينية والبدنية، وعلى أحكام خاصة من الأعمال القلبية. ويشبهها في ترقيها في الحياة الذوقية الروحية بالسفر، ويدعو السائرين فيها الطالبين للحق باسم : "السالكين" أو "الفقراء المتجردين"؛ أي المتشوقين للكمال وتحقيق اللذة الروحية والسعادة الأبدية.

ويعتبر "الششتري" طريقته الصوفية، تجربة ذاتية من أجل التحقق بالله، لأن الطريق إلى الله هي الطريق إلى الذات، فاكتشاف الذات هو في نفس الوقت اكتشاف لله الذي يكمن في أعماقها، ومن أجل ذلك كان من الضروري تطهير الذات وإعدادها وما يتطلب ذلك الإعداد من اتخاذ شيخ ومجاهدة ومعرفة بما يجري على النفس من أحوال وما ترتقيه من مقامات. يقول : **"علم التصوف الذي هو علمهم (الفقراء المتجردين) فيجمع معرفة الإخلاص ودقائق الرياء والحسد والكبر ومعرفة الزهد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعرفة أسماء الله والتخلق بها، ومعرفة النفس والخلق والإيثار، والمقامات كالتوكل والرضى والتسليم والتفويض والرجاء والخوف والذكر والصبر والحزن والتوبة والندم والحياء، وسائر المقامات الإسلامية والإيمانية والإحسانية، ولتجردهم عن الدنيا (...) فعلمهم باطن ولهم أسرار في التوحيد وأسماء الله تعالى والتخلق بها، وفي حروف فواتح السور : كاللواميم والطواسيم والحواميم وغير ذلك (...) إذ هي الفاتحة لكل مغلق، والفائدة لكل من أراد أن يتحقق"[495].**

---

(494) مخطوط الرسالة العلمية ص 44.

(495) مخطوط الرسالة العلمية ص 40.

ب- وعن بداية دخول الطريقة التي هي عنده : "المكابدة والمجاهدة"[496]، يحدثنا الششتري عن بعض السلوكات الأساسية المؤهلة لولوج الحياة الصوفية وهي :

1- **إلقاء السالك لعصاه بباب شيخ الطريقة** : حيث يقول الشيخ للسالك : ما تلك بيمينك ؟ فيقول: هي دنياي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي (وغنمه أعضاؤه) ولي فيها مآرب أخرى. فيقول له : القها فناء عنها، فيلقيها ليكشف له عن حقيقتها. وتكون هذه أول خطوة للانخراط في سلك الطريقة[497] وفي ذلك يقول :

أَلْـقِ عَـصَـاكَ أمْـسَـافِـرْ ... بِـبَـابِ شَـيْـخِ الحَقَـائِـقْ
تُـقْـبَـلْ مِـنْـكَ الإِرَادَةْ ... وإن كـنـت بـالـظّـفْـرِ فـايـقْ[498]

2- **خلع النعلين** : ويعني التجرد من أغراض الأحوال، وهي تفريغ القلب من كل ما سوى الله ابتغاء الاتصال والأنس به، وكبت شهواته وقمع أهوائه، وهذا من خلع نعلي النفس والقلب[499] أو التخلي عن طلب حظه من الدارين، الدنيا والآخرة، أو التجرد عن عالم الخلق وعالم الأمر وطلب وجهه ليس إلا. وفي ذلك يقول : "**وأما التجريد، ويقال التجرد، فقد قال تعالى لموسى عليه السلام واخلع نعليك، وفيه إشارة إلى التجرد عن عالم الخلق وعام الأمر**"[500].

ويقول :

حَـلِّ الـنِّـطَـاقَ المُـمَـنْـطَـق ... واخـلـعْ نـعَـالَـكْ واقْـبَـلْ
بِـنَـعْـتِ عَـاشَـقٍ مشـوقْ ... إلى الحبـيـب عسى يَـقْـبَـلْ[501]

---

(496) مخطوط المقاليد الوجودية ص 426 .

(497) هذا الشرط فيه إشارات لطيفة وتأويل رمزي لقوله تعالى : "وما تلك بيمينك يا موسى، قال هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى، قال القها يا موسى فألقاها فإذا هي حية تسعى ..." سورة طه الآية 17-20.

(498) الديوان : الشعر موشح لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية ص 199.

(499) وفي هذا الشرط كذلك تأويل وتوظيف لقوله تعالى : ﴿فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوي﴾. سورة طه، الآية 12. انظر حول هذا التأويل : السهروردي : عوارف المعارف على هامش الأحياء ج 5 - 199.

(500) مخطوط الرسالة العلمية ص 16.

(501) الديوان : نفس المعطيات السابقة ص 199-200.

3- **الإذعان والامتثال لأرادة شيخ الطريقة** : إن خير وسيلة لتحقيق المبدأين السابقين هي طاعة أوامر الشيخ حرفيا واستمداد العون والإرشاد منه، وأن يدع نفسه تنقاد له :

واطلب لشيخك كُوَيْسْ يَسْقِيكْ خمِيرَةْ رقيقة
وكُنْ في شُربَكْ كُوَيِّسْ تَصِلْ بها للحقيقَةْ[502]

II- اتخاذ الشيخ :

تعتبر رتبة المشيخة في الطريق الصوفي من أهم المراتب وأعلاها. لوراثتها لسر النبوة في الدعاء إلى الله وهدي الناس لحقيقته، فهو الذي يمشي على الأرض بالنصيحة، ويحبب الله إلى عباده ويحبب عباد الله إلى الله، وهو أحب عباد الله إلى الله[503].

ولهذا نجد جل متأخري المتصوفة بالغرب الإسلامي يؤكدون على اتخاذ الشيخ في سلوك الطريق الصوفي، لأن في نظرهم، "**من لا شيخ له، فشيخه الشيطان**".

و"الششتري" لا يشذ رأيه في اتخاذ الشيخ عن آراء متأخري الصوفية، فهو عنده الدليل الموجه للسالكين في طريقهم إلى الله، وهو يُطلق على هذا الشخص ذي المكانة السامية أسماء مختلفة : كالمرشد والمربي والأستاذ والوارث وكمية السعادة. وهو رجل له تجربة غنية كافية من حيث أنه واصل ومتحقق بالوحدة الأبدية، دعاؤه ورجاؤه من الحق يكون في حكم رجاء الحق من ذاته، لقطعه مراحل الطريق إلى الله بنجاح، يصير الله له سمعا وبصرا ولسانا ويدا، ويكون للمريد هو الوارث لسر النبوة، والغيث الذي يسقي الخلق، والسعادة التي تملأ القلوب، والإكسير الذي يحيي النفوس، والمغناطيس الذي ينجذب إلى حبه الناس.

وهذا ما يظهرنا عليه قوله الذي يعدد فيه صفات الشيخ، شيخه "ابن سبعين" :

للناس في تحقيقهم مَرَاتِبْ وليس لتَحْقِيقِكْ أُنْتِهَا
تُوَرِّي بعِلم السفر عَجَائِبْ يكِلُّ عن وصفها النُّهَا
وتَنفِي مُمْكِن وتُبْقِي واجِبْ وجَا الزَّمَانْ بِكْ كَما اشْتَهَا

(502) الديوان : نفس المعطيات السابقة ص 199-200.

(503) انظر كتاب عوارف المعارف نفس المعطيات السابقة ص 73 .

يَـا وَارِثَ الـعِـلْـم والسِّـيادة — يَـا مَـن هُـوَ لِـلـخير كُـلْ ذَاتْ
ظَـهْـرت فِـي تَـخْـصِـيص الإرادة — كـالـغَـيْـثِ والخَلْـق كـالـنـباتْ
فـأنـت هـو كـمـيـة الـسـعـادة — وأنت هـو اكـسـيـر الـذوات

جـذبت كـل الـورى بـقـلـبك — فـأنْـتَ مَـغْـنَـاطِـيسُ الـنـفـوسْ
وَسُـسْتَـهُـم كُـلُّـهُـمْ بِقُـرْبِـكَ — كذا هُـوَ الـوَارِثُ الـسُّـؤُوسْ[504]

أ- ومن أهم المهام التي يسندها "الششتري" للشيخ في قوله الشعري السابق الذكر ما يلي :

1- الدعوة إلى الله :

يعتبر "الششتري"، شيخ الطريقة داعية إلى الله ومن جنوده الذين يرشد بهم المريدين، ويهدي بهم الطالبين، من يتبعه ينل ما يناله شيخه من ثواب وأجر : **"فالشيخ داع إلى الله تعالى (...) وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ما من داع يدعو إلى هدى إلا كان له مثل أجر من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا"**[505].

2- القيام بدور الوراثة النبوية : إنه : "وارث العلم والسيادة". ولما كان **"العلماء ورثة الأنبياء"** كما قال النبي ﷺ، فإن دور الشيخ الوارث لا يمكن الاستغناء عنه، لأنه هو الذي يهدي إلى الصواب ويصد عن الخطأ، بما هو محرز عليه من مدارك ربانية ونور العلوم اللدنية.

وبما أنه لا يمكن الاستغناء عن النبي، فلا يمكن كذلك الاستغناء عن الشيخ الوارث[506]، لأن **"الشيخ في قومه كالنبي في أمته"**[507].

(504) الديوان، الشعر زجل لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية. ص 230 – 231.
(505) مخطوط الرسالة العلمية ص 44 .
(506) شفاء السائل ص: 99–100 .
(507) حديث رواه ابن النجار، شرح الجامع الصغير ج 2 ص 80 .

3- القيام بمهمة المربي معد النفوس لترقي مراتب التحقيق :

يتجلى هذا الدور المنوط بالشيخ في الأخذ بيد المريد ليريه كيفية السلوك إلى الله وإرشاده للتغلب على مصاعب الطريق، وذلك بإزالة الشكوك عن نفسه، ومساعدته على تصفيتها والإلتزام بالصدق في المعاملة مع الله ومع الآخرين، وتبصيره بأسرار الحياة الروحية، وفك رموز الحقائق الإلهية الكامنة في ذاته. وهذه صورة من صور الدور الذي يقوم به الشيخ في إرشاد المريد وطمأنة نفسه من روع عقبات الطريق، كما عبر عنه في قوله :

وَهْمُكْ أزَلْ	واسْكُنْ شُوَيْ
واشْكُرْ لِمَنْ يَصْقَلْ	مِنْكَ المُرَيْ
شَيْخَكْ يُرِيكَ قَطْعاً	كَيْفَ السُّلُوكْ
فَاثْبُتْ عَسَى جَمْعاً	تَنْفِي الشُّكُوكْ
وقُلْ لِمَنْ يَسْرْعَى	سِرَّ المُلُوكْ
وَيْفُكْ لَكْ رَمْزَكْ	شَيَّا فَشَيْ
تَبْقَى فَرِيدْ عَصْرَكْ	فِي الحَيِّ حَي[508]

ب-ومن الشروط التي يشترط "الششتري" في الشيخ المرشد المربي ما يلي :

1- أن يكون متمتعا بالخصال الحميدة وبالقيم الأخلاقية العالية ، من صدق وأمانة وإخلاص للعهود وكتم للأسرار وصبر وزهد، قادرا على أن يرشد مريديه ويربيهم على الأخلاق السديدة ويعلمهم الحكمة. حيث يقول :

سيدِي طيب مأدب	بَنيه أتباعُه بالسِّرّ والحكمة
خَالَ رقيق مهذبْ	كمل ذوق بنسما
سلطان في حضرتنا	سقِي مدور كاسو[509] تَنْفِي

(508) الديوان : الشعر موشح، لهجته أندلسية متفصحة. ص 300.

(509) الديوان : الشعر زجل، لهجته أندلسية ص 343.

2- أن يكون متضلعا في العلوم بأكملها الكسبية واللدنية. فهو : "**يتجوهر بالمعارف العقلية، ومعرفة القرآن، وجمع الفرع على الأصل ...**"[510]. كما أنه عارف بأسرار الشريعة، فاهما لمعاني اللواميم والطواسيم والحواميم، عالما بأسرار الحروف والأسماء غير هاتك لأسرارها : "**وصاحب هذا الوجه يفهم أوائل السور، ويتصرف في الحروف المستجابة ويَضِنُّ بسرها إذا ظهر، (...) يفهم الأكثر من سر الشريعة ويجعلها قد حوت الطب والطبيعة، ولا يهتك الأستار، وهو صاح من بعد (المعرفة) وشرب العقار**"[511].

كما أنه ذو شخصية قوية مقنعة علما وأدبا وذو تأثير وهيبة وكلمته نافذة على مريديه :

شيخنا له من زايد في العلوم — من المعاني والأدب عنده رسوم
وهو شبه الباز في الحضرة يحوم — وله هيبة بهية وهية[512]

3- أن تكون الحقيقة هي الهدف الأساسي من سلوكه الأخلاقي؛ أي يجب أن يكون الهدف الأسمى من طريقته مبنيا على الحقيقة الكامنة وراء الشريعة، فلا يكون علمه بأوامر الشريعة وعمله بها إلا بما ترمز إليه من معان باطنية تدل على الحقيقة. وأن يكون عمله الأساسي هو تربية المريد السالك على دقائق مراحل الطريقة بمجاهداته ومقاماته ويعوده سلوكا لا ينظر فيه إلا لما بداخله، لأن الحقيقة لا وجود لها إلا بباطنه. فلنستمع "للششتري" وهو يحدث المريد عن حقيقة هذه الطريقة وعن شروط سلوكها :

أهديت لك طريقة — في أصلها حقيقة
فابصر بها رقيقة — في طيها اسمعني شي
في طياتها سر يسود — في ذوقها فهم الوجود
في خمرها بانت شهود — ما في الوجود، غيرك شي
أنت الوصول الهاجر — أنت الصموت الذاكر
منك إليك نظرك — إياك ترى غيرك شي[513]

---

(510) مخطوط المقاليد الوجودية ص 429 .
(511) مخطوط المقاليد الوجودية ص 429 .
(512) الديوان : ص 441 .
(513) ديوان "الششتري"، الشعر موشح لهجته أقرب إلى الفصحى ص 200-201 .

ح- ولاحترام الشيوخ وتقديسهم وإكرام نزلهم، يحث "الششتري" على تقديمهم في العطاء، ولزومهم في السراء والضراء، وحسن مصاحبتهم، وعدم الاعتراض عليهم، والإخلاص في محبتهم :

1- إن إكرام الشيخ يعد عند "الششتري" من أهم واجبات من هم أقل سنا بالإجمال، ناهيك إن كان شيخ طريقه صوفية، وذلك لما للمشايخ من مكانة خاصة في الحياة الاجتماعية والدينية في الإسلام. ولهذا يرى أن من أكرم المشايخ، تعلق الأمر بكبار السن عامة أو الكمل منهم خاصة ، الذين يقررون الدين والشريعة والحقيقة في قلوب المريدين والطالبين، فقد تخلق بآداب الرسول، الذي كان يدعو إلى ذلك في قوله : "**ما أكرم شاب شيخا إلا قيض الله عند كبر سنه من يكرمه**"[514].

2- لزوم المشايخ وصحبتهم : إن "الششتري" يعتبر ملازمة المريد للشيخ مسألة أساس وضرورية لسلوك الطريق الصوفي، وذلك لماله من تجارب روحية ومكابدات في الطريق، ولخبرته بأحوال النفس وبواطنها، وقدرته على التوجيه وإصلاح ما بالمريد من علل تمنعه من الترقي الروحي. حيث يقول مدعما رأيه هذا :"**وأما لزوم المشايخ عند الاجتماع، فروى عبد الله بن بشر صاحب النبي ﷺ قال كنا نسمع أنه يقول : إذا اجتمع عشرون رجلا أو أكثر أو أقل فلم يكن فيهم من يهاب في الله فقد حضر الأمر**"[515].

ومن هنا تكون هذه الملازمة أعم وأعمق من تلمذة أو اتباع، بل تكون صحبة بمعناها الصوفي، لما تقدمه من تعهد من قبل شيخ للمريد، وإرشاده ومراقبة دقيقة لسلوكه، وتصحيح أوضاعه وتبصره بأسرار الحياة الوجدانية. حيث يقول : "**أما صحبة المشايخ، فروى ابن عباس، أن النبي ﷺ قال : الخير مع أكابركم، ويروى البركة مع أكابركم**" وذلك لأن : "**الصحبة ركن، ولا ينبغي (للمريد) إلا الأمثل فالأمثل (من الشيوخ)**"[516].

---

(514) مخطوط الرسالة العلمية ص 44 .

(515) مخطوط الرسالة العلمية ص 45 .

(516) مخطوط الرسالة العلمية ص 45 .

3- عدم الاعتراض على المشايخ : إن من مظاهر احترام الشيوخ عند "الششتري" عدم معارضة المريد لشيخه في أي قول أو فعل أو تقرير، لأنه وعلى حد تعبير "ابن عجيبة" : "**من قال لا لأستاذه لم يفلح أبدا**"[517]. ولهذا فإن حفظ المشايخ واحترامهم يتجلى في الإمتثال والطاعة لهم، واتباع ما رسموه وإن لم يفهم معناه، "**لأن للشيخ عذر بلسان العلم والحكمة**"[518]، فلا يجب على المريد أن ينكر على شيخه ما أشكل عليه فهمه من أفعاله، وإلا سيكون فراق بينه وبين شيخه كما فارق الخضر موسى بعد كثرة الإنكار عليه. حيث يقول "الششتري" :

"**لا تعترض على المشايخ، فإن تصرفهم عن إذن وبصيرة، ولا يدخلون تحت جنس العالم الأول، عالم الحجاب الذين لم يتشوقوا إلى عالم الملكوت (...) فإن للمشايخ دقائق في تصرفهم وعبادتهم لا يعرفها إلا وهو منهم**"[519].

4- أما عن محبة الشيوخ، فإن "الششتري" يطلب من مريديه أن يخلصوا هذا الحب، فيحبوا الأشياء من أجله، ويكرهوها من أجله، لأنه وكما يرى، لا يصدق المريد حتى يكون حبه لشيخه أحب لقلبه من نفسه ووالديه، وما يؤيد ذلك ما ورد في الحديث النبوي : "**ان عبدا يأتي يوم القيامة يكثر صلاة، وصياما، وحجا، وصدقة، وتشهد له الملائكة بذلك فيقول الله عز وجل: انظروا هل والى لي وليا أو عادا لي عدوا**"[520].

ومن نماذج هذه المحبة العميقة للشيخ والتقدير اللامتناهي لشخصه والفناء المطلق في موالاته، القصيدة التي كتبها "الششتري" في محبة شيخه "ابن سبعين" والتي كشف من خلالها عن مدى حبه إلى حد الإدمان، لأن في نظره، محبة الشيخ الصادقة هي مرتبة إدمان يترقى منها إلى مرتبة الحق :

قُلْ لـلـذي قـد مـلـكـنـي مـلـكَـه ... وغَـبَّـط الجسـم بـالسّـقـام

لـولا اسـتـوا قـربـي فـيك وبـعـدي ... قـد كـان مُـتُّ فـيكْ مـن الـغـرامْ

يَـا مَـنْ سَـرَى سِـرُّهُ في طـبـاعـي ... أنت الـقـريب مـنـي الـبـعـيـد

---

(517) الفتوحات الإلهية على هامش إيقاظ الهمم ص 258 .

(518) عوارف المعارف ص 201 .

(519) مخطوط الرسالة العلمية ص 45 .

(520) لواقح الأنوار القدسية ص 91 .

من أعجب الأشياء وأنت معي وعشقي فيك كل يوم يزيد
وأنا بتهتكي وانطباعي غرامي فيك دائم جديد

يا كعبة الحسن يا عمادي فنائي فيك غاية الثبوت
يا كنزي يا مذهب اعتقادي ذكرك لقلبي أجل قوت(521)

ومن الأشعار التي تلخص لنا رأي الششتري في خاصية احترام المشايخ والامتثال لأوامرهم ومحبتهم وعدم الإعتراض عليهم، وتأثير ذلك على نضج المريد، قول الشاعر:

مع الشيخ آداب إذا لم تكن له فإنه في واد القطيعة رائع
خضوع، وهيبة، وصدق محبة وعقل كمال، فيه أنه جامع
فلا ترفعن صوتا إذا كان حاضرا وتضحكن فالضحك فيه فجائع
ولا تعترض أصلا عليه فإنه بنور شهود للبصيرة تابع(522)

د- علاقة الشيخ بالمريد:

تبين لنا مما تقدم ضرورة الشيخ لسلوك الطريق الصوفي، بحيث لا يتسنى للمريد أن يتغلب على عقباتها إلا بالاسترشاد بمرشد مرب يبصره بعيوبه، ويطلعه على خفايا وأسرار نفسه، ويساعده على التخلص من نواقصها. ومن هنا تكون علاقة الشيخ بالمريد شبيهة بعلاقة الطبيب المعالج بالمريض، لأن الشيخ يكون عالما بنفوس المريدين مدركا لما هو غالب على كل منهم من سيئ الأخلاق. معينا لهم كل حسب ما بنفسه من علل وعقد وهواجس وحسب المرحلة التي قطعها، على اجتياز عوائقها والارتقاء بها إلى مصاف مدارج الكمال، وإرشادها إلى طريق الله. من هنا اعتبر "الششتري" أن المريد، ولو كان من المكشوف عنهم، إذا لم يسترشد بشيخ في سلوك طريقه، فإنه يكون كالشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس ولا راع، فإنها

(521) الديوان، الشعر: زجل لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية ص 230 .
(522) الفتوحات الإلهية ص 36 .

تورق ولا تثمر، وإن أثمرت فإن ثمارها تكون ضارة : **"لو أن رجلا كشف له عن الغيب ولا يكون له أستاذ لا يجيء منه شيء"**[523].

وهكذا فكما أن على المريض إن أراد الشفاء الامتثال لأوامر الطبيب، فعلى المريد أن يسترشد بشيخ ويمتثل لتوجيهاته، وذلك بالالتزام بما يوجبه عليه من واجبات. ومن أهم واجبات المريد إزاء شيخه (كما يرى "الششتري") ما يلي :

1- التزام الطاعة المطلقة نحو شيخه، والإنصياع لأوامره لأنه هو الخبير به وبخصوصية حاله وتميزها عن حال المريدين غيره. والانقياد له كليا، خاصة إن كان يقصد الكشف والتحقيق، لأن الطريق عويص، فأدنى خروج عنه يؤدي إلى الهلاك والخطيئة والسقوط في الهاوية. حيث يقول : **"وأما الاجتهاد دون شيخ لا يوصل، فإن الطريق عويص قليل خطاره، وقد يظن السالك أنه على جادته وهو قد ولى ظهره لموضع توجهه فإن شيطان هذا الطريق فقيه بمقاماته ونوازله، وحسبك من تمكنه من خليفة الله آدم، الذي خلقه بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته، فزين له حتى أنزله عن مقامه ..."**[524].

2- أن لا يتصرف المريد في شيء تعلق بدينه أو دنياه إلا بالرجوع إلى الشيخ، وأن يكشف له عن خفايا نفسه وما يجول بها ويعري عن عوراتها، لأنه لو أخفى شيئا من ذلك أو كتم عنه سرا من أسرارها يكون قد خانه، وإن حدث وخالف المريد السالك فيما أشار به عليه شيخه، فيجب أن يقر بذلك بين يديه، ثم يستسلم لما يحكم به عليه عقوبه له على جنايته ومخالفته[525].

وفي قول "الششتري" الشعري التالي إشارة إلى الواجبات التي على المريد أن يلتزم بها لشيخه :

لا يَـرى مـعـي غَـيْـرِي	لَـوْ يَـذُوقُ المَنِـيَّا
كـل مـن هـو عـاشـق	ويُـريـدْ أن يَـصِـلْـنِـي
رُوحُـو بـالـلـه يـفـارق	إنْ أرَادَ نـظـرة مِـنِّـي
فـاثْـبُـتْ إن كـنـت صـادق	وارض بـالـفـعـل مـنـي

(523) مخطوط الرسالة العلمية ص 46 .
(524) مخطوط الرسالة العلمية ص 46 .
(525) الرسالة القشترية : ص 182 .

لَـــيْــــسَ يُــــدْرِكْ وِصَــــالِي كُـــلْ مَـــن فِـــيـــهِ بــــقِــيَــا
إنمَا نُـــــفْـــشِـــي سِــــرِّي لِـــلـــذِي اخْـــتَـــصَّ بِيَّــــا[526]

فالمريد إذن إذا دخل تحت حكم الشيخ وتأدب بأدبه وفني مطلقا في حبه، يصبح قادرا على الاقتباس من مشكاة أنواره، ويصير في اتصال روحي معه، تسري منه إليه أسرار الحقيقة. وهذا ما عبر عنه صاحب عوارف المعارف بقوله : "**فالمريد الصادق إذا دخل تحت حكم الشيخ، وصحبه، وتأدب به، يسري من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد كسراج يقتبس من سراج، وكلام الشيخ يلقن باطن المريد ويكون مقال الشيخ مستودع نفائس الحال، وينتقل الحال من الشيخ إلى المريد بواسطة الصحبة وسماع المقال، ولا يكون هذا إلا لمريد حصر نفسه مع الشيخ وانسلخ من إرادة نفسه، وفني في الشيخ بترك اختيار نفسه**" [527].

3- وهكذا ولما كان سلطان الشيخ على مريديه عظيما، فإنه هو الوحيد الذي له الحق بأن يأذن للذين تم استعدادهم بأن يأخذوا العهد منه حتى يصيروا أعضاء في طريقته.

لكن وحتى يؤذن للمريدين بالعهد، لا بد لهم من مدة زمنية يقطعون فيها مراحل يتم فيها ترقي أنفسهم وتجردها عن كل رغبة تتصل بالدنيا أو بالآخرة[528]، لأن الهدف هو معرفة رب الجنة .

وقد حدد الهجويري تلك المدة بثلاث سنوات يقضيها المريد على النحو التالي :

-السنة الأولى يقضيها في خدمة الصوفية
-السنة الثانية تتم في خدمة الله
-السنة الثالثة تكون في مراقبة قلبه

والمريد كما يرى لا يقوم بواجبه في خدمة القوم إلا إذا وقف منهم موقف العبد من سيده، وذلك بخدمتهم كلهم على حد سواء، وتفضيلهم جميعا على نفسه. أما

---

(526) الديوان : الشعر زجل، اللهجة أندلسية ص 309 – 310 .
(527) السهروردي : عوارف المعارف ، ص78
(528) انظر نيكولسون : في التصوف الإسلامي ص 78 .

خدمته لله فلا يدخل مرحلتها حتى يجرد نفسه عما سواه. وأخيرا لا يراقب قلبه حتى يفرغه من كل الشواغل ويطهره ليتأمل فيه ربه ويناجيه[529].

وعن هذه المراحل وكيفية قطعها يشير "الششتري" في الزجل التالي إلى الأعمال المطلوبة التي يتم من خلالها تحقيق ذلك :

يـا فـقير تَـجَـرَّدْ	عن ثوب البطاله
واتبع الحقائق	وقُلْ كَيفْ قاله
واستمسك يا عارف	بحَبْلِ الوصاله
ولتكُن لنفسك	عَاصي مخالفْ
ما يحبك إلا	من هو بيكْ عارف
أترك الخلايق	يا بطال واجهد
واقطع العلائق	وجود وازهد
يبصر الحقائق	نور قلبك ويشهد
وَيُوَرِّيكَ حبيبكْ	من صنع اللطائف
ما يحبك إلاّ	من هو بك عارف
واستمسك يا عارف	بأهل الطريقه
وتكون تتبع	لأهل الحقيقه[530]

III- مجاهدة النفس :

الاجتهاد أو المجاهدة مفهومان متقاربان من حيث مضمونهما في المعجم اللغوي الصوفي، فهما يدلان على كل جهد يستفرغ الوسع في تحصيل أمر من أمور الباطن يستلزم للكلفة والمشقة، ولما كان ليس أشق من أمر بذل النفس في رضاء الحق وفطمها وانتشالها من الشبهات، كان الاجتهاد أو المجاهدة هو محاربة كل ما يتعلق بالنفس وما يرتبط بها من أجل تخليصها من سوء أمرها، وتحميلها لما يشق عليها بما هو مطلوب في سلوك الطريق الصوفي[531].

---

(529) انظر كتاب كشف المحجوب ص 54 .

(530) الديوان، الشعر زجل، لهجته فصحى وعامية مغربية وأندلسية. ص 195–196.

(531) انظر معجم المصطلحات الصوفية مادة اجتهاد ومجاهدة ص 10 و ص 236 . وكتاب التعريفات ص 138 .

ويقصد الصوفية عامة من الاجتهاد، مجاهدة الجسم والنفس معا، ولهذا نجد عندهم مجاهدة النفس مرتبطة أساسا بمجاهدة الجسم وإلزامه بأنواع من الرياضات والسلوك الخاصة ، في المأكل والمشرب والنوم والقيام، الهدف منها إخماد الشهوات المادية وكسر شوكتها والقضاء على ما يتعلق بها من حب للمال والجاه، أوما ينتج عنها من آفات نفسية وأخلاق قبيحة ، كالحسد والكبر والرياء والبغضاء والحقد والعجب، وسوء الأدب .

و"الششتري" يرى أن جهاد النفس هو الجهاد الأكبر، والهدف منه هو : من جهة التعود على محاسن الأخلاق والعزوف عن سيئها لكي يتم التعايش داخل المجتمع الإنساني، ومن جهة أخرى، وهذا هو المقصد الأساس، إعدادها لتدرك الحقيقة الكامنة فيها، حقيقة أن لا موجود إلا الله.

*** فكيف تتم مجاهدة النفس عنده ؟ وما الخطوات المنهجية الأساسية التي تتبع في الطريقة "الششترية" لتهذيب النفس وتعويدها على الفضائل؟**

أ–طريقة "الششتري" في مجاهدة النفس تتخذ كمدخل تمهيدي لها الاهتمام بظاهر النفس، أي بالجانب الذي يربطها بالشهوات المادية المتعلقة بالجسد ومتطلباته، ذلك أن الإنسان عند "الششتري" (كما مر معنا)، يُكَوِّنُ وحدة، مؤلفة من أجزاء مترابطة متلاحمة هي: الجسم والنفس والروح[532] دون أن يكون استقلال لجانب من هذه الجوانب، كأن يكون الروح مختصا بإدراك الحقائق والمعاني المطلقة، والنفس مختصة بتدبير البدن، والبدن ذي الأعضاء والأجهزة مختص بالإحساس وإدراك الصور[533]، بل إنه يرى أن بعضها يكون في خدمة البعض الآخر مسخرا له .

ولهذا فهو يرى أن لا صفاء للنفس ولا ارتقاء لها إلى روح قادرة على الإمساك بالحقائق المطلقة، إلا بالقضاء على شهوات البدن أولا؛ أي ترك ما يتعلق بها، لأن المراد هو : "ترك الأجسام" من أجل الاهتمام بالنفوس، لأن عالم الجسوم هو عالم الأشباح، ومن اشتغل بخدمة الأشباح لا يترقى أبدا إلى عالم الأرواح[534]، فلكي

(532) مخطوط المقاليد الوجودية ص 426 .

(533) انظر : ابن الفارض والحب الإلهي ص 263 .

(534) ابن عجيبة : كتاب الفتوحات الإلهية هامش إيقاظ الهمم ص 373 .

تتبدى لإنسان حقائق ذاته الخفية ويكشف معانيها الباطنة، التي هو بها إنسان، عليه أن يترك بدنه، ومن هنا جاءت دعوة "الشّشتري" مريديه إلى :

"ترك الجسم" "وكشف الغطي"

فبترك الجسم في الحضيض الأسفل يكمل الإنسان حقيقته، لأن الجسم مجرد آلة للنفس تستخدمه من أجل تحقيق رغباتها الدنيئة، وبخدمة الإنسان له يكون قد اتبع أهواء نفسه، ومن ثمة يصير سجين غمه وهمه ويعيش حياة كلها اضطراب وشغب. فالجسم هو الذي **"يشغلك عن ذاتك،وتحجب، ويجعل أوقاتك كلها شغب"**[535].

فطريق تطهير النفس إذا هو ترك الجسم وإزالة حجابه الكثيف أو كما قال أحدهم :

كَمِّلْ حقيقتكَ التي لم تَكْتَمِلْ	**والجسمَ دَعْهُ في الحضيض الأسفلِ**
فالجسمُ للنفسِ النَّفيسةِ آلةٌ	**ما لم تُحَصِّلْهُ به لَمْ يَحْصُلِ**
يفنَى وتبقَى دائما في غِبطة	**أو شِقْوَةٌ ونَدامة لا تَنْجَلِي**
أُعْطِيتَ جسمَك خادماً فَخَدَمْتَه	**أَيَمْلِكُ المفْضُولُ رِقَّ الأفضلِ**
يا خادمَ الجسمِ كم تَشقى بخدمته	**وتطلبُ الربحَ مما فيه خُسران**
عليك بالنفسِ فاُستكمل فضيلتها	**فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان**[536]

وترك الجسم لا يتم إلا بتطويعه والقضاء على شهواته وإخماد صفاته البشرية ومفارقة طبيعته الشهوية، وذلك وكما قال إبراهيم بن أدهم : إن الإنسان لن يستطيع أن يسمو بنفسه إلا إذا اجتاز عقبات الجسم، ومنها : **"أن يُغلق باب النّعمة ويفتحَ بابَ الشّدة، (...) أن يُغلقَ بابَ العِز ويفتحَ باب الذل، (...) أن يُغلقَ بابَ الراحة ويفتح باب الجُهد، (...) أن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر، (...)، أن يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر ..."**[537].

---

(535) ابن عجيبة : كتاب الفتوحات الإلهية هامش إيقاض الهمم ص 373.

(536) الديوان : ص 297.

(537) الرسالة القشيرية ص 49 .

فلن يصبح المريد السالك من أهل الطريقة إلا إذا تقشف في ملذات الحياة، بتجويع البطن والصبر على طعام واحد بسيط لما في ذلك من كسر للشهوة وإذلال للنفس، وصفاء القلب ونفاذ البصيرة، وكذلك بتجافي جنبيه عن المضاجع واشتغاله بذكر الله واستغراقه في مناجاته، كذلك بالصمت، لأن السكوت يقي السالك من الخوض في مرذول الكلام من كذب ونميمة وقول فاحش [538]، ولما في ذلك من ترق للنفس الإنسانية واعتيادها على تأمل ذاتها وتأدبها بآداب الحضرة الإلهية، التي يغمرها الخشوع والخنوع لله مصداقا لقوله تعالى :

"**وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همسا**"[539]. وكذلك بالفقر والالتجاء إلى الله في السراء والضراء. وهذا ما يؤكده "الششتري" بقوله : "**وأما التقشف فكان عليه السلام يحب التقشف ويكره السرف، وقال البذاذة من الإيمان، وكان ذلك شأن الصحابة (...) وقد نعى الله على قوم شهواتهم : أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها، والدنيا الاهتمام بتدبير الجسم وملذاته، والعمر أعز من أن ينفق في ذلك ...**"[540].

ثم يضيف موضحا سلبيات الشبع على استقامة حال الإنسان وصفاء نفسه، فيقول : "**فمن الشبع يكثر النوم ويثقل الجسم عن القيام، ويحدث الكسل ويكثر شره النفس الحيوانية، وعلل الشبع كثيرة فردية، وقد كان رسول الله ﷺ يجوع كثيرا وكذلك الأنبياء صلوات الله عليهم**" . ومن ثمة فهو يدعو إلى : "**أن يتناول الإنسان غداءا واحدا، ويأخذ إقامة عالم الطبيعة، ويستقيم في أموره كلها، ويميل إلى الصلاح، ويكثر من الدعاء فإنه صلاح**"[541].

كما يرى أن الاهتمام بالدنيا أساس كل الخطايا والابتعاد عن مشاغلها والإفتقار منها والإعتناء بالله هو أساس كل الفضائل : "**والأصل (في تهذيب النفس) ترك الدنيا شأن الفقراء لقوله عليه السلام : محبة الدنيا رأس كل خطيئة**"[542].

ب- إذا كان إضعاف البدن بالجوع وقلة النوم من أجل إجهاد الصفات البشرية كما مر معنا هو جانب أساس في الطريق الصوفي، فإن الهدف منه في الأصل هو

---

(538) الفلسفة الأخلاقية ص 233 .

(539) سورة طه الآية 108 .

(540) مخطوط الرسالة العلمية ص 27 .

(541) مخطوط المقاليد الوجودية ص 418 – 419 .

(542) مخطوط الرسالة العلمية ص 41 .

مجاهدة النفس، وذلك لارتباطها الوثيق به، فما من سلوك قبيح تقوم به الجوارح إلا وتكون هي الموسوسة به، وعليه وبموازاة مع ذلك فإن السالك لا يقلع عن معاصي الجوارح حتى يتخلص من وساوس النفس[543]. ومن هنا يكون عمله اتجاه ذاته مزدوجا، من جهة يهتم بمحاسبة النفس على ما اقترفته من المعاصي والآثام، ومن جهة أخرى يراقب ما توسوس به وما يتجلى فيها من خطرات وسرائر، مما يجعل مراقبة النفس ومجاهداتها من هذه الناحية أعسر على السالك من مجاهدة الجسم.

وانطلاقا من هذا التصور نجد "الششتري" الذي أدرك من خلال معاناته الخاصة وتجربته في ترقي المقامات، مدى مشقة جهاد النفس بالنسبة لجهاد البدن، وذلك لما تتصف به من صفات دنيئة، باعتبارها منبعا للمعاصي وباعثة على فعل الآثام والشرور وجل الأفعال القبيحة، التي تقف دون دخولها الحضرة الإلهية. * **فكيف تتم مجاهدتها ومعالجتها من أمراضها وصفاتها السلبية؟.**

كما أن الإنسان عند "الششتري" وحدة، فإن النفس كذلك وحدة لا انقسام فيها ولا تعدد، بل إن التعدد هو في الأحوال التي تختلف عليها في سيرها؛ فهي أمارة بالسوء عندما تكون خاضعة لسلطان البدن ومرتبطة به، وهي نفس لوامة عندما تعي نواقصها ومواطن دائها وتبدأ في العمل على تصحيح باطنها ومداواة عللها، وهي أخيرا نفس مطمئنة عندما تصفو وتكمل وتصبح روحا شفافة قادرة على استكناه الحقائق والمعاني المطلقة. وهو يلخص كل هذا في قوله :

اسْمَعْ يا نَفْسِي كلامْ وهُوَ كَلامَكْ　　　فِكْرَكْ وصَوْتَكْ كما الأحْرُوف نظَامَكْ

تَطْلُوبوا مِنْكَ وتلْتفِتْ لنفسكْ
في بحر عِلْمَكْ إذا تركت جِسْمَكْ
لا تنقَسَمْشِي أنت هُـ ذاك قِسْمَكْ
إخبارك عَنْكَ بوهم هُـ انقِسامَكْ
فكل ظاهر من الجسوم مِثالَك
لابد ترحل منه إلى مقامك[544]

(543) الفلسفة الأخلاقية ص 235 .
(544) ديوان الششتري، الشعر : زجل لهجته أندلسية ص 237 – 238 .

ولهذا نجده، ومن أجل أن ترتقي النفس من أدنى مراتبها إلى مقامها الراقي الروحاني، يقترح برنامجا جهاديا يتم وفق الخطوات التالية :

1- الابتداء بكراهية **"النفس الأمارة بالسوء"** لما تتصف به من كبر وحسد وبخل وغضب، ولما تأمر به من سوء فعل. حيث يقول :

لا أحب الـــــــــنفسَ   إنـــــــهـــا أمَّـــارهْ
وأحُـــــبُّ المَغـــــنَـــى   الـــــذي عَـــــمَّـــارَهْ
خَـــلِّ عَـــنْـــكَ الـــفَـــانِـــي   وانْـــتَـــهِـــضْ لِـــلْـــبَـــاقِـــي
وتَـــكُـــنْ رُوحَـــانِـــي   في مَـــحَـــلِّ السَّـــاقِـــي[545]

2- بعد ذلك ومن أجل تقويمها ومعالجتها من أورامها الخبيثة، يقترح على السالك طريقة علاجية فعالة هي المداواة بالكي بالنار، أي بمخالفتها وإذاقتها أنواع الحرمان، وفي ذلك يقول :

ولتكن لنفسك   عاصٍ مخالف[546]

أو يقول :

وأنتَ مـــع نَـــفْـــسَـــكْ   تـــغـــسويكِ غَـــيْ
مـــا تـــبـــرا مـــن جـــرحـــك   إلاَّ بِـــــكَـــــي[547]

3- **تم القيام بذبحها، وذبح النفس عند "الششتري" كما جاء في قوله :**

وعـــنـــد ذبـــحـــي لـــنـــفـــسي   انـــقـــشـــع لي عـــمـــائـــي

هو رمز وتلويحٌ استقاه من سورة البقرة التي قال فيها رب العزة: ﴿**إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة**﴾[548]، وبقرة كل إنسان هي نفسه، والله أمر بذبحها وقتل شهواتها فيها، أو كما قال الأنصاري : "ذبح النفس بسيوف المخالفة، وهو أول الطريق،

(545) ديوان "الششتري"، الشعر : زجل لهجته أندلسية ص 153 .
(546) ديوان "الششتري" ص 195 .
(547) ديوان "الششتري" ص 301 .
(548) سورة : البقرة الآية : 67 .

وذلك لأن النفس إذا اعتادت اللذات، لا تتصرف إلى الطاعات إلا بالمجاهدات والتوبيخات الشديدة، ومن ثم سميت هذه الأمور سيوفا، وذبح النفوس قهرها ونقلها عن هواها"[549].

ح- بعد هذه المرحلة من التطهير والتجرد وإجهاد النفس، وعندما ينقشع عنها عماؤها ويظهر لها سناها، [550] تنقلب إلى حال تصبح معه "نفسا لوامة" ويصير صاحبها من كثرة تصميمه على مخالفة نفسه ومجاهدتها وكأنه ملامتيا[551]، لا شغل له إلا لوم نفسه عما صدر عنها، وعدم الإطمئنان لما سيصدر عنها، وإذلالها واحتقارها لعدم انقيادها لطاعة، وكاشفا لعوراتها إلى أن تقلع عن أفعالها وتصلح من أمورها، وتتخلى عن ما هو مترسخ في طبعها من رياء ورعونة وافتخار وحسد...، كما أنه حتى في حالة ترقيها وصفائها، يجعلها عرضة للوم الناس بإظهار خلاف ما هي عليه من استقامة، ردعا لها ودرءا لما يمكن أن يصيبها من غرور[552].

وقد عبر "الششتري" في موشحه الرائع التالي عن لومه لنفسه وظهوره بما ليس في باطنه من صلاح، في محاولة إكمال تهذيب نفسه بالتبرؤ من نقائصها :

أنــا أسـتـغـفـر الـلـه مـنـي	ومـا فـيَّـا شـيْ يـعْـجَـبْـنـي
ومـــالـــي غـــريم إلا أنـا	بـــالـــلـــه خـلصوني منِّـــي

(549) الرسالة القشيرية، هامش ص 71 شرح زكريا الأنصاري .

(550) حيث يقول "الششتري" في الديوان ص 191 :

وبدت لي شمسي	وظهـر لي سنائي
ونظـــري إليـــا	ردني بيا مجموع.

(551) والملامتية طائفة من الصوفية عرفت بالقرن 2 هـ في خراسان بمدينة نيسابور، ويرى السلمي في طبقاته أن حمدون القصار (ت 271 هـ) هو مؤسس مذهب الملامتية وشيخهم الأول، وعنه انتشر مذهب الملامة. انظر كشف المحجوب ص 259.

(552) يلخص لنا أبو حفص الحداد مذهب الملامتية قائلا : "أهل الملامة قوم قاموا مع الحق تعالى على حفظ أوقاتهم، ومراعاة أسرارهم، فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات، وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه وكتموا عنهم محاسنهم، فلامهم الخلق عن ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطن". كتاب الملامتية والصوفية ص 89 عن كشف المحجوب ص 259 .

وأنا إلّي سبب تعذيبي — وأنا إلّي سبب تنكيدي
وأنا إلي سبَبْ تقْرِيبي — وأنا إلي سبب تَبْعِيدِي
وأنا إلي سبب تقييدي — وأنا إلّي سبب إطلاقِي
وأَنا إنّيتِي المحتني — ومحوي ظهر لي مني
ما لي غريم إلا أنا — بالله خلصوني مني

أنا ما أنا خلوني — أنا في الأنا لم أبوح
ولي بي معاني تظهر — ولي بي معاني تشرح
إني محتجب في إني — ومن لي بإني أفرح
تهتكت فيا دهري — وهتكي ظهر لي مني
وما لي غريم إلا أنا — بالله خلصوني مني

بالله يا أنا أفرغ عني — كفى ما جرى لي منك
كم لك في الخطايا توقعني — واتبعك ولا أفرغ عنك
ولو أنك غريب فرجتك — وخيبت فيك ظنك(553)

د–وهكذا فإذا تم للسالك التجرد الذاتي وتخلصت نفسه من نواقص سلوكها وساقط أخلاقها، ترقت وأصبحت طائعة لينة راضية مرضية، صفحتها صفت، وطبيعتها سمت وعادت روحا أو قلبا مؤهلا لتلقي المدد الإلهي، قادرة على الرجوع إلى ربها وكشف حقيقته في ذاتها، ومن ثمة تستحق اسم "**النفس المطمئنة**"، ويُمْسِي صاحبها في أحسن تقويم بعد أن كان في أسفل السافلين. حيث يقول : "**إن النفس التي تترتب السوالة والأمارة واللوامة والمطمئنة بحسب ما يظهر من تطورها في كل رتبة كذلك، وقد تكون في المرتبة الواحدة وبالإضافة ويضطلع (على أعلى مرحلة من ترقيها) بسر وقلب وروح**"(554).

(553) الديوان : الشعر موشح لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية ص 271 .
(554) مخطوط المقاليد الوجودية ص 427 .

إن هذا الارتقاء الذي تعرفه النفس في معراجها بفضل المجاهدة والتطهير الذاتي، هو الذي يحقق كمال الصوفي أنطولوجيا ومعرفيا ويرفعه من مرتبة الإنسان الجزئي الحيواني، إلى مرتبة الإنساني الكامل الكلي الإلهي[555].

ومن هنا فإن زالششتريس يدعو المتصوف الواصل الذي بلغ بنفسه مرحلة الاطمئنان والكمال، إلى أن يرجع لذاته وينظر في نفسه، ويكشف عن الحقيقة الكامنة فيه. وفي ذلك يقول :

للواصلين   في كل حين   عين اليقين
هم الرجال   أهل الكمال   قاموا الليالْ
بالافتقار   والاحتقار   رأوا جهارْ
سرا له عجائب   قد حير الأنام
ما الأمر عَنْكْ غائب   لو كنت ذا مرامْ
لو ذقت يا جهول   ما تجهل الطريق
وفي ارتشاف   ماء السلاف   مالوا إئتلافْ
مَحْوُ الصّفَاتْ   وُجُودُ ذَاتْ   اشربْ وَهَاتْ[556]

ويبقى الهدف الأساسي عند "الششتري" من مجاهدة النفس هو الكشف والإطلاع على عالم الغيب، أي جعل النفس بعد أن تكون قد تطهرت وتحقق خلاصها لا تدرك إلا الوحدة، الله ليس إلا، ولا تنطق إلا بها. حيث يقول مخاطبا المريد السالك عن فضل مجاهدته لنفسه وما تثمره من سموٍّ لها وما تحققه من حقائق :

إذا بدا لك عرفت   وأنا لكَ يا ابني ناصح   كلما متّ عشت
أنت إن كنت تفهم   راقب السر فيك
واترك النفس تسلم   من عدو يليك
واطلب العلم تعلم   منه ننفي الشريك
تبقى بعد أن علمت   ترعى سر المعاني   ما شا الله شيت

(555) انظر فلسفة التأويل ص 198 وما بعدها .

(556) الديوان : اشعر موشح لهجته أندلسية ص 381 – 382.

يــــا لـــــطـــــيـــــف المعــــاني خضت بـــحـــر الـــعـــلـــوم
وتـــــــركـــت الأوانـــي تحت تحت الـــــــــــتخـــوم
هـــكـــذا لـــو تُــركت أنت مـــع حـــظ نــفسك بالهدى ما خصصت[557]

إن التخصيص الإلهي إذن كما ورد في البيت الأخير هو الوصول إلى الله. ولما كان عند "الششتري" لا وصول إلى الله إلا بالله، يترتب عن ذلك أن لا حجاب للإنسان عن الله إلا نفسه، ومن ثمة فإن النفس عنده لا تجاهد بالنفس وإنما تجاهد بالله.

IV- السفـر :

إن السلوك في الطريق عمليا للتحقق بالقيم الأخلاقية السامية، وما يتطلبه من اتخاذ الشيخ ومجاهدة النفس والترقي بها من مرتبة لأخرى إلى أن يبلغ صاحبها الكمال، يدعى عند "الششتري" بالسفر.

والسفر إذا كان يفيد لغة ترك البلاد والأوطان بقطع مسافة بعيدا عنها، فإنه في لغة المتصوفة المحققين عبارة عن حركة يتوجه فيها الصوفي وجدانيا إلى الله، قاطعا بذلك محطات تترقى من خلالها النفس مراتب، ملتزما بأحكام وواجبات. وقد عرف الجرجاني السفر الصوفي، خاصة عند المتصوفة المتفلسفين القائلين بوحدة الوجود، كما يلي : "**والسفر عند أهل الحقيقة عبارة عن سير القلب عند أخذه في التوجه إلى الحق بالذكر**"[558].

ولهذا السير والتوجه كما أبان، مراتب حددها في أربعة أسفار :[559]

الأول : هو السير إلى الله من منازل النفس للوصول إلى الأفق المبين، وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الأسمائية.

---

(557) الديوان : الشعر موشح لهجته فصحى ص 102 – 103 .
(558) التعريفات للجرجاني : مادة سفر ص 86 .
(559) ويلخص الششتري في البيت التالي : مراحل ومراتب السفر الروحي إلى الله والذي لا يتم عنده إلا بالعلم والعمل والعناية الإلهية
وذا السفر بالسنين اجلس وكن خدام
الديوان ص 215.

الثاني : وهو السير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه إلى الأفق الأعلى، أو هو السير في الحق بالحق.

الثالث : هو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية، وهو مقام "قاب قوسين" فما بقيت الإثنينية، فإذا ارتفعت وهو مقام "أو أدنى"، وهو نهاية الولاية.

والرابع : هو السير بالله عن الله للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع.

كما أن لكل سفر نهاية : فنهاية الأول رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة، ونهاية الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية، ونهاية الثالث هو زوال التقييد بالضدين الظاهر والباطن بالحصول في أحدية عين الجمع، ونهاية الرابع عند الرجوع عن الحق إلى الخلق في مقام الاستقامة هو أحدية الجمع والفرق، بشهود اندراج الحق في الخلق، واضمحلال الخلق في الحق، حتى ترى العين الواحد في صور الكثرة، والصور الكثيرة في عين الوحدة.

لاشك أن السفر بالمعنى الذي يجعل الكثرة عين الوحدة والوحدة عين الكثرة، هو مذهب أصحاب وحدة الوجود المرسلة، مذهب ابن عربي على الخصوص، وإذا كان "الششتري" قد أخذ بهذا المعنى في أول طريقه الصوفي، واعتقد أن السفر هو : "**توجه القلب للحق**" [560] وأن نهاية السفر هو التحقق بالأحدية أو بالوحدة المرسلة، إلا أنه عندما انتمى إلى مذهب الوحدة المطلقة، مذهب "ابن سبعين"، الذي يعتقد بأن الوجود هو الله فقط، وأن لا مجال لوجود السوى، فإنه كان يؤخذ بمفهوم السفر عنده، الذي يجعل : "**نهاية الأقطاب، بداية بداية (السالك)**"[561]. أما نهاية السالك عنده فتكون هي التحقق بالوحدة المطلقة.

ولهذا نجد "الششتري" يجعل من السفر وسيلة من أهم الوسائل الروحية التي تعين السالك على قطع الطريق الصوفي للتحقق بالمقامات والأحوال، والنهاية المطلوبة هي الكمال الخلقي والوجودي والمعرفي، وبلوغ مصاف الوحدة المطلقة

(560) مخطوط الرسالة العلمية ص 55 .

(561) ابن سبعين الرسالة الفقيرية ص 6.

والتحقق بها. حيث يقول : **"اصطلاح السفر يطلق على مراتب النفس وهي تسعة وتسعون سفرة (...) والجميع في الألوهية التي تتخيل على غير عدد ..."**[562].

أ- ويتحدث "الششتري" عن نوعين من السفر يكمل كل منهما الآخر :

1- السفر المادي المحسوس، وهو الذي أطلق عليه "الجنيد" السياحة،[563] وهو عبارة عن اغتراب ومفارقة الأوطان واعتزال المألوف والتخلي عن المال والجاه والأحباب. والهدف هو التوبة عن كل أنواع المعاصي وكذلك البحث عن حقيقة الوجود المطلق خارج ما إعتاده السالك من حياة[564]. ومن الإشارات الشعرية الدالة عند "الششتري" على هذا السفر قوله :

1) أَمَّا السَّفَرْ فَالرَّسُولْ	نَدَبْ إِلَى الغُرْبَةْ
2) والكُلُّ مِنَّا يَجُولْ	لِلْعِلْمِ عن قُرْبَةْ
3) لاَبُدَّ لَنَا مِنْ رَوَاحْ	لِنَطْلُبْ الأَكْمَلْ
4) حَيْثُ الرِّضَا والقَرَارْ	والمَنْزِلُ الأَجْمَلْ
5) وذي الطَّرِيقْ فِي السَّفَرْ	نَمْشِيه بالجُبَّه
6) أَوْ الثِّيَابْ الخُضَرْ	لاَ كِيسَ وَلاَ دُرْبَه[565]

حيث يعتبر الغربة من مندوبات السنة، لأن النبي محمد ﷺ حث عليها حين قال : "طوبى للغرباء"، وكذلك اقتداء بيحي عليه السلام، الذي كان غريبا في وطنه وغريبا عن أهله بين أهله[566]. (البيتين 1 و 2).

كما أنها اقتداء بعيسى عليه السلام، الذي كان من كثرة تجرده أثناء سياحته، لا يملك إلا وعاء ومشطا، وحين رأى شخصا يشرب بحفنتيه ألقى الوعاء، وعندما رآه يخلل شعره بأصابعه رمى المشط[567] (البيتين 5 و 6).

(562) مخطوط المقاليد الوجودية ص 433-434 .
(563) يقول الجنيد : "التصوف مبني على ثمان خصال : السخاء والرضا والصبر والإشارة والغربة ولبس الصوف والسياحة والفقر". كشف المحجوب ص 235 .
(564) انظر الكتابة والتجربة الصوفية ص 352.
(565) الديوان : الشعر موشح لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية .ص 211.
(566) كشف المحجوب ص 235 .
(567) كشف المحجوب، عن قول للجنيد، ص 235 .

2- السفر المعنوي، هو سفر الوجدان الباطني، به يتم الارتقاء بالقلب من صفة جليلة إلى أخرى، ومن رتبة سنية إلى أخرى ألطف منها. إنه طريق النفوس المفطورة على التصوف، التي تريد الحق والتحقق بالوحدة، فهو الذي يسافر فيه السالك، كما يرى الأنصاري : "**من الخلق إلى الحق، لأنه سفر من النفس إلى القلب وهو من القلب إلى الروح ومن الروح إلى السر ومن السر إلى واهب الكل**" [568]. والهدف الأساس من هذا السفر هو مجاهدة النفس وإفنائها حتى تبقى بربها وتتحقق بالحق. ومن الإشارات التي يشير بها "الششتري" إلى السفر المعنوي قوله الذي يوضح فيه للمريد السالك معنى السفر، ويحثه على إتباعه إلى نهايته إن أراد بلوغ اليقين ومعرفة الحقيقة :

إِذَا تُخَالِفْ الْعَوَائِدْ ... وتَقْصُدْ الصَّلاَحْ
حَتَّى تَصِيرْ فَانِي ... مَعَ خَيْرَةِ الأَرْوَاحْ
مِنْ أَهْلِ عِرفَانِي ... فَافْهَمْ بِقَلْبَكْ
هَذه الإِشَارَةْ ... أطِيعْ لِرَبَّكْ
تُعْطَى الْبِشَارَةْ ... وتَسْبَقْ الأقْرَانْ[569]

وقوله :

افْنَى وَزِيدْ عِشْقَا ... يَكُونُ لَكَ الشَّانْ
واتْبَعْ الحَقَّا ... وارْحَلْ للميدان
تَنَالْ مَا تَطْلُوب ... عَلَى الكَمَالْ
هِمْ فِي هَوَى المَحْبُوبْ ... ولا تُبَالِي
أَنَا الذي نَدْرِي ... هَاذِي الطَّرِيقَةْ
سَارَتْ إلى سِرِّي ... نُورُ الحَقِيقَة[570]

غير أن سفر البدن (القائم على الرحلة والغربة والسياحة الجغرافية) وسفر الروح (القائم على تطوير أحوال النفس والارتقاء بها) مترابطان متلازمان في مذهب

(568) شرح الأنصاري هامس الرسالة القشيرية ص 50 .
(569) الديوان : الشعر زجل لهجته أندلسية ص 393 .
(570) الديوان ص 410 .

"الششتري" الأخلاقي. فالسفر بالمعنى الأول هو قسم أو مرحلة تمهيدية، الغرض منه ترك ما يمكن أن يحجب السالك عن بلوغ مراميه ويثبط عزيمته ويقف دون تطوره الروحي، سواء تعلق ذلك بالمال أو الجاه أو المنصب[571].

والسفر بالمعنى الثاني يبدأ فيه بترك مواطن النقص والخلل في النفس والاغتراب عن الأحوال والصفات التي تكون حجبا كثيفة تمنعها من إدراك الحق. لكن دون أن يعني ذلك أن إدراك الحقائق الإلهية لا يوجد إلا في الغربة خارج الوطن، بل إن الهدف هو الاغتراب الوجداني عما سوى الله، باعتباره هجرة مستمرة من أجل تعقب الآثار الإلهية في الباطن، إلى أن يبلغ حق اليقين، لأن الحقيقة المطلقة حقيقة تكتشف في باطن الإنسان وليس خارجه، وما الوجود إلا علامات وإشارات مساعدة على كذلك، كما تم توضيحه سابقا[572].

ولعل الموشح التالي يعبر بصدق عن تلازم السفر بالبدن، عند "الششتري"، بالسفر بالقلب أو الروح، تلازم الجهاد الجسدي بمجاهدة النفس :

تغربتُ عن أوطاني لعلي أرى أوطانَكْ

تغربتُ عن دِياري
وعن قصدي واختياري
وأخلعتُ فيك عِذاري

وقد عزني سُلطانِي لمّا همت في سُلطانكْ

تغيبتُ في المعاني
حتى لم يُجَدْ لي ثاني
وحنَّتْ ليَّا المعاني

ونُديتُ من جِنانِي احْفَظْ سِرّ من جنانك

(571) وهذا السفر قد جربه "الششتري" حين ترك الأوطان والأهل والجاه والمال حيث كان كما ألمعنا أميرا ابن أمير ومن أغنياء زمانه فترك كل ذلك من أجل التهيىء لإدراك الحقيقة. انظر الفصل الخاص بحياة الششتري من هذا البحث، وقد لخص لنا ابن عربي، في كتابه الفتوحات ج 2 ص 528 نفس المعطيات السابقة، الدوافع التي تؤدي بالسالك لهجر الأوطان والسفر والاغتراب، وهي دوافع ذاتية واجتماعية وإيديولوجية.

(572) انظر فصل مبحث المعرفة عند الشتري .

تـــغـــيَّــبْــــتَ عـــن ظِـــلالـــــي
وعـــــــن رتـــــبـــة المثـــــال
إلى حضـــرة الـــكـــمـــــالِ[573]

ب– وعن شروط السفر والقواعد التي يجب حفظها حتى يقرع باب التحقيق، ويتم الوصول، فيمكن استخلاصها من النصائح والأوامر التي تلقاها "الششتري" من شيخه "ابن سبعين"، والتي تلتقي مع مبادئ السفر عند الشاذلية، آخر اتجاه صوفي انتمى إليه، وهي كما يلي :

1– أن يسير السالك في سفره سيرا معتدلا لا إفراط ولا تفريط ف : "**لا يمل ولا يكسل ولا يبالغ في المجاهدة**"[574].

2– أن يتخذ المسافر شيخا يساعده على مشاق سفره ويمهد له طريق الوصول.

3–أن يكون إرشاد الشيخ للسالك في سفره ملائما لا مكلفا له شرعا أو طريقا بما لا يـــطـــيـــق، أي أن : "**يجعل لأتباعه سنة الرفق والجذب بالملائم، ما لم تُخِل بالشرع والطريق**"[575]. أو كما يقول ابن "عطاء الله السكندري" حكاية عن شيخه "أبي العباس المرسي"، الذي كان لا يشق على المسافرين من مريديه، بل كان يرفق بحالهم :

وكان لا يدل المريد على المتاعب والمشقات ولا يلزمه ذلك"[576].

وإليك بعض النصائح التي يوجهها "الششتري" إلى مريديه عند دخولهم عالم السفر، والتي تأخذ الكثير من قواعد السفر السالفة الذكر :

ســــــــافـــــــــر ولا تجـــــزعْ واشْـــــــــكُـــــــــــنْ إلـــيْ
ومُـــــتْ وعِـــــشْ واســـــمـــعْ كـــيْــــفَ تَــبْـــقَـــى حَـــيْ

(573) الديوان : الشعر موشح لهجته : فصحى. ص 332 – 333.
(574) مجموع رسائل ابن سبعين، رسالة أولها : من كف عن المهلكات ص 174 .
(575) مجموع رسائل ابن سبعين، رسالة أولها : من كف عن المهلكات ص 174 .
(576) لطائف المنن، القاهرة 1322 ه ص 84 وابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 418 .

يا سائلاً منّي كيف الوُصُول
إن كان تصدقني فيما نقول
ادنو وخذ مني بعض الأصول

يكون سبب سعدك — جمعك علي
وبعد ذا نعطيك — شرب الدوى

وانظر في مرآتك ترى عجب [577]

ح- ولِمَا يكتنف السالك المسافر من مصاعب أثناء غربته الوجدانية، وحتى لا تضيع الطريق منه، يحذر "الششتري" من وساوس النفس الموهمة بالوصول، وينصح بالاحتياط كل الحيطة من التّلَف في دروبه، والتزام الحذر واليقظة، والبينة من علامات الوصول، وإدراك الفرق بين قرع أبواب النور اليقين وقرع أبواب الوهم الآسر، والاسترشاد بآثار من سافر ووصل "كابن أدهم"، حتى لا تذهب مجهوداته هباء ويستحيل الوصول، فيقول :

يا من يدّعي بالأسْرَار — لاَحْ لَكْ شِيْ إِمَارَةْ
أوْ عُمْرَكْ مَضَى في الأسْفَارْ — يَا بَطَّالْ خَسَارَةْ
لا تَبْقَى لِقَصْدَكْ مَتْلُوفْ — لا تَطْلُبْ لِتِغْلَمْ
قَدْ قَامَتْ بِرَأْسَكْ دَعْوَى — لَسْ هِ لابن أَدْهَمْ
اغْرَفِ اصْطِلاَحْهُمْ وافْهَمْ — واذر بَعْدُ أشْ مَا تم
لَسْ تَدْرِي لِلحِكْمَةْ مِقْدَارْ — لَسْ تَفْهَمْ إِشَارَةْ[578]

د- وهكذا وحتى يصل المريد السالك المسافر إلى حضرة الحق ويظفر بالوصول، لابد أن يكون قد تحقق له ترك ما يشده إلى العالم المحسوس ويربطه به، فيتخلى عن حظوظ النفس وخواطرها الجانحة إلى الذنوب وأسوء المعاصي، ويتجرد عن كل وارد من وارداتها، لأن أنوار الحق لا تظهر إلا بإبعاد الحظوظ، ذلك أنه إذا ظهرت الحقوق (الأنوار الربانية أي ما به قوام النفس)، غابت الحظوظ (إنشغالات النفس المادية وخصالها القبيحة)، وإذا ظهرت الحظوظ غابت الحقوق فيقول :

---

(577) الديوان : الشعر : زجل، لهجته : أندلسية وفصحى. ص 293 .
(578) الديوان : الشعر : زجل، لهجته : أندلسية ص 155 .

اتـــرُكْ الحُظُـــوظْ واجَّـــرَّدْ   واذهَـــبْ لـــلــتَّـــخَـــلّـــي
واقْـطَـعْ الـعَـلائِـقْ تُـكْـسَـى   حُــلَّـــةَ الــتَّــجـلـــي
واقْـصُـدِ الـوُجُـودْ المطـلـق   تــظْــفَــرْ بــالــتَّــجَــلّــي
وتُـسْـقَـى حُـمَـيّـا الأَسْـرَارْ   خَــمْــرًا دون عُــصَـــارة
وتَـظْـهَـرْ عَـلَـيْـكَ الأَنْـوَارْ   وتَــصْــفُــو الــعِــبَـــارَةْ(579)

وإذا ما وصل السالك المسافر وبلغ منازل الأبرار، بعد أن تخلصت نفسه من طباع الأشرار، والتزمت بالوحدة المطلقة وتحققت بمعرفتها، فإنه يتلقى التهاني من شيخ الطريقة، مرشده وسنده، ويتلقى الأمر بالتوقف عن الأسفار، والدخول في القوم والتأدب بآدابهم، لأنه صار واحدا منهم. وفي ذلك يقول :

يُـهَـنِّـيكَ يـا سَـعْـدَ الـوُصُـولِ إِلـيـهـم   فـلـقـد بَـلَـغْـتِ مـنـازل الأبـرار
فـأضـرب عـن الأسـفـار قـد نـلـن المُنَـى   وبـلـغـت دَيْـرَ الـقـس* بالأسفار
واشـرب مـن الـراح الـذي يُـقـرى بـه   لـلـوارد الصـادي عـلـى المزمـار
وادخـل مـع الـنـدمـان* في آدابـهـم   واحفظ على الكتمان للأسرار(580)

٧- الذكـر :

من الوسائل العملية المساعدة لترقي النفس، المؤدية إلى الحق في طريق السفر، الذكر. وقد جعل منه "الششتري" محط عنايته، محتسبا أنه أفضل عبادة وأهم رياضة تقوم عليها الحياة الروحية بالرباط، به يستأنس السالك في غربته الروحية، وبه تتم تصفية الباطن وتنقيته والاستيقاظ من الغفلة، أي به يتحقق الفناء عن كل ما يتعلق بحياته الماضية، والاستعداد لحياة خالية من شواغل الدنيا، وهو يشير إلى ذلك في قوله :

يـا مَـــنْ ذِكْـــرُهُ أفـنـــانِـــي
وِصـــالُـــكَ لـــقـــد أحــيـــانِـــي

---

(579) الديوان : نفس المعطيات السابقة .
* — القس في البيت رمز للشيخ المرشد، شيخ الطريقة
* — الندمان : ج نديم، وهو رمز للمريد السالك الواصل .
(580) عوارف المعارف ص 78.

فـــيـــا مـــالـــكـــاً وِجْـــدَانِـــي
خَلاَ قَصْري من بُسْتاني لما لاح لي بُسْتَانَكْ [581]

*** فما الذكر الصوفي وما أقسامه وما وظائفه وآدابه ؟ وما الهدف الأساس منه عند "الششتري" ؟**

أ- الذكر هو ترديد اسم الله باللسان وبالقلب، سواء في ذلك ذكر الله أو صفة من صفاته أو حكم من أحكامه أو فعل من أفعاله، لكن يبقى الذكر ب **"لا إله إلا الله"**[582] هو الأفضل عند الذاكرين من الصوفية المعتدلين أو الم.غالين أو من غيرهم.

وقد ذهب "ابن سبعين" شيخ "الششتري" إلى أن الذكر هو أساس الوظائف الدينية، فهو المقوم والمتمم لجميع الوظائف الشرعية، فقول : **"لا إلاه إلا الله"** لازم في دعوى الإسلام من الكافر وإن صام وحج وجاهد وأدى الزكاة، فلا يقبل الإسلام إلا بذكر الله[583].

1- ويسند المتصوفة رياضة الذكر، إلى عدد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كقوله تعالى : **﴿فاذكروني أذكركم﴾**[584]. وقوله : **﴿فاذكروا الله كذكركم آباءكم وأشد ذكرا﴾**[585]. وقوله : **﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا﴾**[586]. وقوله : **﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾**[587]. وقول النبي ﷺ في الأمر بالذكر والحث عليه : **"اذكروا الله ذكرا حتى يقول المنافقون إنكم تراءون"**[588]. و**"الذكر نعمة من الله فأدوا شكرها"**[589]. وقوله في فضائل الذكر : **"يقول الله عز وجل أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي،**

(581) الديوان : الأبيات من موشح لهجته فصحى ص 334 .
(582) سورة محمد الآية 20 : "فاعلم أنه لا إله إلا الله"
(583) رسائل ابن سبعين : الرسالة النورية ص 83 .
(584) سورة البقرة الآية 151.
(585) سورة البقرة الآية 199.
(586) سورة الأحزاب الآية 41.
(587) سورة الرعد ، الآية 29.
(588) الحديث عن ابن عباس رواه الطبراني : السيوطي الجامع الصغير ج 1 ص 37 .
(589) نفس المصدر ج 2 ص 20 .

وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب مني شبرا تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب مني درعا تقربت منه باعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة"[590].

وعن حجية الذكر الشرعية وقيمته الدينية والنفسية، إضافة إلى القرآن والأحاديث النبوية، يستند "الششتري" إلى أقوال الصحابة وعلى رأسهم علي ابن أبي طالب، الذي جعل الذكر مقوما أساسيا لحياة المسلم السوية : "**وقال علي رضي الله عنه : كل كلام لا يكون في ذكر الله فهو لغو، وكل صمت لا يكون فكر (التفكير في الله وذكره في الباطن) فهو سهو ...**"[591].

2- ويقر أغلب رجال التصوف ومشايخهم، بأنه ليس للمريد السالك المسافر دواء أسرع في جلاء قلبه من المداومة على ذكر الله، فحكم من يذكر زبلا إلاه إلا اللهس كمن يجلي النحاس الصدى بالحصى، وحكم غير الذاكر من سائر العبادات كمن يجلي النحاس بالصابون، لا يتم له ذلك إلا بعد زمن طويل[592].

إن للاستغراق في الذكر تأثير عظيم في القوى الفكرية والنفسية، إنه كما يرى "الششتري" أداة للترقي الخلقي والمعرفي، كما أنه عامل لصلاح أمر السالك وتطهير قلبه وتصفية نفسه من غير الله، اسم الجلال المذكور، وكذلك عامل لفناء الصوفي عن غيره والبقاء به والتحقق بمعرفته. حيث يقول :

طَـابَ وَقْـتِـي في حَـبِـيبٍ هُـ لَـنـا　　　ذِكْـــــري دُخْـــــرِي
فَـاسْـأَلُـوا مَـنْ لا لَـنـا عَـنْـهُ　　　في صـلاحِ أمْـــــــرِي
هُـــوَ لي رُوحٌ أقـام الـــبَـــدَنَـــا　　　وهُـــ بِـــي يَـــسْـــري[593]

فالذكر إذن وحسب ما تقدم، ركن هام في الطريق المؤدية إلى الله والتحقق بمعرفته، أو حسب ما قال القشيري : "**الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر**"[594].

---

(590) الحديث رواه مسلم : صحيح مسلم ج 5 ص 62 – 63.
(591) مخطوط الرسالة العلمية ص 47 .
(592) عبد الوهاب الشعراني : لواقح الأنوار القدسية ص 35–36.
(593) الديوان، الشعر : زجل، لهجته أندلسية ص 324–325 .
(594) الرسالة القشيرية ص 101 .

3- ويميز الصوفية عادة بين جانبين من الذكر :

-جانب أخلاقي (سلبي) يكون هدفه سلب ما في النفس من نواقص ومجاهدة الشهوات ومكابدة الأهواء وتطهير القلب من كل هم وغم. وهذا الجانب من الذكر، كما يرى الغزالي، هو وسيلة لإزالة ما لا ينبغي، شرط إخلاء الباطن لما ينبغي، لأنه يجب إفناء الهيئات الخبيثة والعلائق الرديئة، حتى تتجلى عليها الأنوار السنية القدسية، فالنفس الإنسانية عند تنقيتها من الرذائل تصبح محل الفضائل[595].

- جانب روحي (إيجابي)، يكون فيه الذكر متمكنا من القلب، ويكون الذاكر مستغرقا في مذكوره، متلذذا بأنسه به، ناسيا ما سوى المذكور؛ أي يكون الذكر، على حد تعبير زابن عجيبةس، عامل فناء الفكر عن عالم الحس إلى عالم المعقولات المجردة، إلى عالم المجردات المطلقة: **"فإذا قلت "الله" وتوجهت بقلبك إلى الكون من العرش إلى الفرش ذاب وتلاشى ولم يبق له أثر"**[596].

فالذكر إذن حسب هذا التقسيم هو ذكر باللسان وهو يوافق الجانب الأخلاقي، وذكر القلب وهو يوافق الجانب الروحي. وإذا كان أغلب الصوفية المعتدلين يرون أن هذين النوعين من الذكر مرتبطان، ومن لم يجمع بينهما فإنه لن يبلغ كماله، فكل عمل من أعمال العبادات بما فيها الذكر إن لم يجمع فيها بين القلب واللسان لا يعتد به كل الاعتداد، فإنه عمل ناقص[597] . أو كما قال القشيري : "والذكر على ضربين، ذكر باللسان وذكر بالقلب فذكر اللسان به يصل العبد إلى استدامة ذكر القلب، فإذا كان العبد ذاكرا بلسانه وقلبه فهو الكامل في وصفه وفي حال سلوكه"[598]. فإن الصوفية المحققين يرون أن النوع الآخر من الذكر هو القادر على الإرتقاء بالصوفي السالك إلى درجة عليا من الرقي الوجودي والمعرفي، وهذا الذكر يطلقون عليه الذكر "الموصول"، إنه ذكر الذين بلغوا مصاف الكمال، واستسلمت قلوبهم بكليتها في حضرة الله الدائمة. وفي ذلك يقول "الششتري"، معبرا عن ذكر القلب المحض :

---

(595) الغزالي ميزان العمل طبعة كوردستان 1328 هـ ص 39.

(596) مخطوط شرح الصلاة المشيشية ص 33 عن كتاب التصوف كوعي د. عبد المجيد الصغير ص 43 .

(597) عوارف المعارف ضمن إحياء علوم الدين للغزالي ج 5 ص 245 .

(598) الرسالة القشيرية ص 101 .

والْــــزَمْ حضـــورا بـــقـــلب		إذا نـــطـــقت بـــالـــلـــه
فـــفـــيـــه شـــكـــر خـــفـــي		يَـــدْرِيـــه مـــن ذكـــر الـــلـــه[599]

4- وللذكر آداب كثيرة تتبع من أجل أن تُحَقِّق المجالسة لله على بساط الأنس، بروح قوله "أنا جليس من ذكرني". وإن كان لكل طريق صوفي آدابه في الذكر، إلا أن هناك آداب عامة تشترك فيها الطريقة الششترية مع غيرها من الطرق وعلى رأسها الطريقة الشاذلية، ومنها :

- أن يكون الذاكر على طهارة ونظافة تامة وكأنه يتهيأ للصلاة.
- أن يكون على أكمل الآداب وأحسن الهيئات ظاهرا وباطنا.
- أن ينفرد عن الخلق ويلتزم الخلوة ما استطاع، ويستعد لقبول التجليات الإلهية، وأن يستقبل القبلة معرضا عما سوى الله.
- أن يتحرى الذاكر لله الأزمنة الشريفة: كما بعد طلوع الشمس، وبعد العصر إلى غروبها، وبين العشائين[600]. ومن أهم الإشارات الشعرية التي عبر فيها "الششتري" عن تلك الآداب في تلخيص وإجمال، قوله :

يا طـــالـــبـــا رحـــمـــة الـــلـــه		ســـلـــم أمـــورك لـــلـــه
وقـــل بصـــدق وجـــد		الـــلـــه الـــلـــه الـــلـــه
وَلـــذ بـــه وتـــأدب		فـــأنت في حضـــرة الـــلـــه
فـــقـــد ظـــفـــرت بـــكـــنـــز		وكـــل فضـــل مـــن الـــلـــه
واشْـــدُدْ يـــدكَ عـــلـــيـــه		فـــقـــطـــب الأســـمـــاء الـــلـــه[601]

ب- والهدف من الذكر عند "الششتري" هو بلوغ أقصى درجة من درجات الاستغراق في الله، ذلك أنه إذا كانت أول درجات الذكر هو الغفلة عن النفس، فإن آخرها هو فناء الذاكر عن ذكره، بحيث يذهب الذكر والعلم بالذكر عن القلب، ويبقى المذكور بعد أن يستولي المذكور بذاته على القلب[602]، أي يصبح

(599) الديوان ص 351 .
(600) انظر : المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، تأليف أحمد بن محمد الشافعي ص 140 .
(601) الديوان، الشعر : موشح لهجته أقرب إلى الفصحى ص 151 .
(602) انظر تاريخ التصوف في الإسلام ص 516 .

الذاكر عين المذكور، وتتحقق الوحدة التامة المطلقة التي ينتفي معها وجود ذاكر ومذكور، وفي ذلك يقول :

الـــلـــه مـــعـــي حـــاضـــر	في قـــلـــبـــي قـــريبْ
أنـــا هُـــ مـــعـــنـــى المعـــاني	وســـر الـــوجـــودْ
فـــانـــتـــزهْ في لـــطـــف صُـــنْـــعِـــي	واحـــفَـــظْ الحـــدودْ[603]

ويقول :

هُـــوَ لـــي روحٌ أقـــامَ الـــبَـــدَنَـــا	وَهُـــ بِـــي يَـــسْـــرِي
لَـــوْ تَـــروْا حـــيـــن تـــدَلّـــى فَـــدَنَـــا	ســـاعـــةَ الـــذِكْـــرِ
ومَـــحَـــتْ وَحْـــدَتـــنَـــا إثْـــنَـــتَـــا	واخـــتَـــفَـــى سِـــرِّي[604]

إن "الششتري" عندما انتهى إلى القول بأن الذكر الصحيح هو الذي لا يفرق بين الذاكر والمذكور، فإنه كان يبين مدى ارتباط الذكر عنده بمذهبه في الوحدة المطلقة الليسية، التي لا تقر بالوجود إلا للذات الإلهية، ومدى مخالفته لمذهب شيخه غير المباشر "ابن عربي" الذي كان يفرق بين الذاكر والمذكور، محتسبا أن الغاية القصوى للذكر هي أن يصل بالذاكر إلى الشهود وليس إلى وحدة مطلقة بينهما، وذلك تبعا لنظريته في الوجود التي تقول بالوحدة على مستوى الصفات ولا تقُر بها على مستوى الذوات، كما يستفاد من قوله : "**وما أحسن ما قال رسول الله ﷺ : "ألا أنبئكم بما هو خير وأفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم ؟ ذكر الله" ؛ وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه، فإنه تعالى جليس من ذكره، والجليس مشهود للذاكر، ومتى لم يشاهد الذاكر الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر**"[605]. فالمجالسة أثناء الذكر إذن مشاهدة وليست وحدة بين الذاكر والمذكور .

(603) الديوان، الشعر : موشح لهجته أندلسية ص 89 .

(604) الديوان : ص 325 — 326 .

(605) ابن عربي : فصوص الحكم ح 1 ص 168 .

بينما يشبه مذهبه في الذكر مذهب شيخه المباشر "ابن سبعين" الذي صرح بأن الذكر الحقيقي هو الذي يبلغ به الذاكر الوحدة المطلقة ويتحقق بها، ويصبح الذاكر والمذكور واحدا، كما يمكن تبينه من قوله : "**إذا وصل الكلام لنص التحقيق بتجرد الاصطلاح القري، ويفر الذاكر أمام الذكر في العرف الأول (أي يفرعن الذكر عند غير المتحققين بالوحدة المطلقة) لأن الكذب لا يجوز على الله، ولا مع الله، ولا شيء أكذب من لسان الإضافة، ولا شرك أقبح من شركها (...) ولا يعتبر المحقق في ذلك (الذكر) إلا الله، وبد البد، والهو هو**"(606).

وبسبب أخذه بهذا المعنى الخاص للذكر والهدف المتوخى منه، الموصل إلى الرحمة والوجود المطلق، تعرض "الششتري" للوم اللائمين واعتراض غير المعتقدين بالوحدة المطلقة، مما جعله يدخل معهم في سجال كان الهدف منه أن يكشف لهم عن أخطائهم وتهافت اعتراضاتهم، ويبين لهم أن المذهب الذي يدعو إليه هو مذهب الحب، وأن ذكر المحبوب له من المعاني لا يدركها إلا من كان على معرفة تامة بعلم الأسرار الربانية، وكانت لطيفته على جانب عال من الصفاء الروحي، وإرادة قوية قادرة على الارتقاء به من عالم الأوهام عالم العوام إلى عالم الحقائق المطلقة عالم الخواص.

يا كثير الملام ... لا تَلُمنَا دَعْنَا
نحن أهل الغرام ... كلُّ مَغنى مَعنَا
نحن قوم لنا ... في المعاني أسرار
الهوى طبعنا ... والولوع بالأذكار

لا تكاثر كلام ... سكرنا ينفعنا
عن طباع العوام ... العذار اخلعنا
رقّ معنى الهوى ... في النفوس والأشباح
وظهر واحتوى ... في الصدور والأرواح(607)

---

(606) رسائل ابن سبعين، الرسالة النورية ص 93–94 وكذلك ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 431.
(607) الديوان، الشعر : موشح لهجته أندلسية متفصحة .

VI- السماع ولواحقه :

السماع هو الذكر الجميل والإلقاء الحسن سواء كان ترتيلا لآي الذكر الحكيم، أو إلقاء للشعر بلحن أو بغير لحن، كما يقصد به الغناء الخارج من أصوات طيبة حسنة موزونة، إما مرافقة بأصوات آلات، كصوت المزامير والأوتار وضرب الطبل والقضيب وغيره، أو غير مرافقة[608].

ومن لواحقه، أنه يثير في النفس أحوالا مما يهيج عاطفة السامع، يثير فيه شوقا عظيما ووجدا مما يولد قشعريرة في الجلد، وحركات في أعضاء الجسم، تكون على شكل اضطراب في حالة عدم توازنها، أو تصفيق ورقص إن كانت متناسقة موزونة[609].

من هذا التعريف يتبين أن السماع لا يجعل في القلب ما ليس فيه، بل إنه يثير ما به ويحركه لتظهر آثاره على السامع، وخاصة الصوفي الواقع في طريق السير والسلوك، لكونه مرهف الحس، ذا طبيعة عاطفية وقلب عاشق محب للجمال، متذوق له ومتلذذ به تلذذا روحيا خالصا، إنه ينقل القلب إلى العالم الروحاني.

أ- ومواضع السماع كثيرة متنوعة من أهمها :[610]

1- غناء الحجيج القائم على الترنم بالكلمات المشجعة الموزونة، التي نظمت في وصف الكعبة والمقام وزمزم وسائر البقاع المقدسة، وهو يثير الشوق إلى حج بيت الله، ويشعل نيرانه.

2- سماع الغزاة لتحريض الناس على الغزو، بالتشجيع وتحريك الغيظ والغضب فيه على الكفار، وإرخاص النفس والولد والمال في سبيل الله والوطن.

3- كلمات وأصوات النياحة ونغماتها الحزينة التي تثير البكاء والكآبة ندما على تقصير الإنسان في أمر دينه وغرقه في خطاياه، وتحريك هذا الحزن أساسي في النهوض لتدارك ما فات.

---

(608) أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ج2 كتاب آداب السماع والوجود ص 281.

(609) السهروردي : عوارف المعارف ص 108 .

(610) السهروردي : عوارف المعارف الجزء الثاني من إحياء علوم الدين ص ص 275-276 - 77-278-279.

4- سماع المناسبات والأوقات السارة، كالغناء في أيام العيد وفي الأعراس، وفي قدوم الغائب، والعقيقة، وعند ولادة المولود الجديد وعند ختانه، وعند حفظه القرآن الكريم.

5- سماع العشاق المسلي للنفس وتأكيد اللذة إن كان الغرض منه مشاهدة المحبوب، أو تهييج الشوق إن كان موضوعه مفارقته، وهذا السماع يهيج العشق ويحرك الشوق ويحصل لذة الرجاء المقدر في الوصال، وصال زوجة أو أهل أو أسرة.

6- سماع من أحب الله وهام في عشقه ووهب نفسه بل وكل وجوده من أجل لقائه، فلا ينظر أو يسمع إلا وجد الله. فكلما سمع صوتا أو نغما أو ترانيم إلا وكان من الله أو فيه. وهذا السماع هام في تهييج عشقه وحبه وَقادِحٌ لزناد قلبه، مخرج منه أحوالا من المكاشفات والملاطفات، لا يدرك معناها إلا من ذاقها. وهذا الذوق الحاصل هو الذي يدعى وجدا، لأنه من الوجود والمصادفة؛ أي صادف في النفس أحوالا قبل السماع. تلك الأحوال هي أسباب لِهَبَّاتٍ ربانية تحرق القلب بنيرانها وتصفيه من الأغيار كما تصفي النار الجواهر الملوثة. وعندما يصل صفاء القلب درجة عليا تنكشف مكاشفات ويبلغ السامع غايته وهي القرب من المحبوب.

ويمكن اعتبار موضوع السماع الأخير هو المشهور لدى الصوفية، إنه استجمام من عناء الطريق وتعب السفر، كما أنه استحضار للأسرار، [611] غير أنه عند طوائف خاصة من الصوفية المتأخرين كان للسماع عندهم لواحق، ويتعلق الأمر بالتحرك الجسدي والارتفاع والانخفاض والرقص واستخدام ما يحدث ذلك من أصوات جميلة وآلات وألحان.

ويمكن إدخال "الششتري" وطائفته في زمرة القوم الذين جعلوا السماع الصوفي المصحوب بالموسيقى والرقص، من دواعي استعداد السالك لقطع الطريق إلى الله.

وقد كانت الطريقة الششترية تعتمد زيادة على الذكر وترتيل القرآن وتجويده بالصوت الحسن والسماع إلى الأشعار في المحبة والخمرة الإلهية، الغناء المصحوب بالنقر على آلة صنعها "الششتري" بنفسه سميت باسمه (الششترية)، حيث كان يقيم حضرات للسماع والرقص يدرب فيها السالك على الانجذاب إلى الحضرة الإلهية،

---

(611) الكلبادي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص 160 .

والتخلي عن كل ما يربطه بأوهام الوجود منتشيا بالقرب. وفي ذلك يقول على لسان السالك الراغب في الاستعانة بالسماع لقطع الطريق :

سَمْعُونِي طِيبَ ألحَانِ الغِنَا — وَغَنَّى نَدْرِي
بِعْتُ دَفَّاسِي وَدَلْقِي والإزَارَة — وَبَقِيتْ عُرْيَان
نَتَمَاشَى مَائِلاً مِنْ الخَمَّار — وَأَنَا نَشْوَان
بَيْنَ طَاسَاتٍ وأكْوَاسٍ تُدَارْ — تُطْرِبْ الأَذْهَانْ(612)

فهو يتخذ من السماع أداة لصفاء النفس ووسيلة لصقل القلب وتلطيف الروح مما يجعل السالك يتخلى عن كل ما يربطه بالحياة المادية، إذ بوجده يتعرى عنها ويتركها.

ومن المؤثرات المساعدة على صفاء النفس وتحريرها وسموها على الجسد، سماع الموسيقى والألحان الجميلة المهيجة للسالك الصادق، والتي يظهر أثرها على النفس في تأثيرها على أعضاء الجسد، فيما يظهر عليها من حركات راقصة من غلبة النشوة واللذة فرحة بالوصال. حيث يقول :

صرت في الألحان والها فإني حين نداني
تمتع يا مُعَنَّى بالوصال — فقد رفع الحجاب عن الجمال
شطحت على الوجود بفرط عجبي
براحٍ أشرقت من دن قلبي
وجدت بها الشِّفا من كل كُربي(613)

فهو يعتبر الموسيقى بما تثيره في النفس من فرح أو حزن، غبطة أو ندم، ابتهاجا أو حسرة، أداة تطهيرية وعلاجية لها من أمراضها، وعندما تبدأ في التماثل إلى الشفاء والصفاء، تستفز الجسد وتدفعه إلى الانتهاض والرقص بفرط العجب والوجد.

---

(612) الديوان : الشعر : زجل، لهجته أندلسية ص 324 .

(613) الديوان، الشعر : موشح، اللهجة : أقرب إلى الفصحى، ص : 328

ب- غير أن السماع بهذا المعنى الذي عرفته الطريقة الششترية أو غيرها، كان محط اعتراض الكثير من رجال الدين الأوائل أو المتأخرين، الرافضين للسماع، خلا سماع قراءة القرآن وترتيله وتجويده، والصلاة على النبي[614].

وحتى الذين سلموا به و لم يحرموه، وضعوا له شروطا تبيحه ومنها :

1- أن يكون السماع في مكان خاص لا يطلع فيه عليه غيرهم.

2- أن يكون سماعهم ملتزما بالسكون والأدب، خال من الحركة والرقص وضرب الأرض بالأقدام بإظهار التواجد، مع رفض الصوت بالألحان المهيجة للشهوات، لما في ذلك من ابتداع وتزندق[615] .

3- أن تخلو مجالس السماع من الشباب ومن أبناء الدنيا والنساء، وذلك لما يمكن أن يحدثه في نفوسهم من تأثير سلبي، لأنه : "**ينشر فيهم الشهوات والمعاصي ويحرك عليهم الطباع الرديئة والعوائد الدينية**"[616].

وبالجملة لقد جعلوا السماع محرما على العوام لما يمكن أن يحدثه فيهم من نقائص كالنفاق في القلب والارتقاء إلى الزنا.

4- على الشيخ أن لا يحضر من لم يكن مؤهلا من مريديه للسماع أو من يستضر به، والمريد الذي يستضربالسماع يجب أن يمنع من دخول مجالسه أحد ثلاثة [617] :

الأول : هو من لم يدرك من الطريق الصوفي إلا الأعمال الظاهرة و لم يكن للسماع تأثير عليه، فإن اشتغاله به هو اشتغال بما لا يعنيه، فهو ليس من اللاهين ولا من الذواقين فيتلذذ بالسماع، ومن هنا فإن في اشتغاله به مضيعة للوقت.

الثاني : هو الذي له ذوق السماع ولكنه مازال مشغولا بحظوظه ملتفتا لشهواته، لم تنكسر بعد صفاته البشرية، فإذا سمع فربما يهيج السماع منه داعية اللهو والشهوة، فيقطع عليه طريقه ويصده عن الاستكمال.

---

(614) ومن هؤلاء فقهاء العراق من الحنفية ومن تبعهم. انظر ابن عجيبة الفتوحات الإلهية على هامش إيقاظ الهمم ص 273 .

(615) مصطفى العروسي، نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية ج 3، ص 122.

(616) أورد ابن عجيبة ان : لا رخصة للأحداث في القيام والتحرك أصلا، كما يرى السلمي، وأن أكثر المشايخ يكرهون حضورهم مجلس السماع. الفتوحات الإلهية ص 281 و نص القول من ص 276 .

(617) إحياء علوم الدين ح 2 ص 301-302.

الثالث : أن تكون بصيرته قد انفتحت وسكن قلبه حب الله بعد أن انكسرت شهوته، إلا أنه لم يحصِّلْ ظاهر العلم و لم يعرف أسماء الله تعالى وما يجوز وما يستحيل عليه، فإذا فتح له باب السماع نزل المسموع في حق الله تعالى على ما يجوز وما لا يجوز، فيكون ضرره من تلك الخواطر التي هي كفر، أعظم من نفع السماع.

ح- وحكم السماع عند "الششتري" ولواحقه من غناء وتمايل ورقص هو الإباحة، وخاصة للذين هم أهل له، وقد دعم رأيه هذا بعدد من الآيات والأحاديث والأخبار.

1- فمن الآيات القرآنية التي تستند إليها رياضة السماع، والتي يستدل بها "الششتري" على إباحته وعدم تحريمه،بل الندب عليه، قوله تعالى : ﴿**فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب**﴾[618]. وقوله تعالى : ﴿**وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق**﴾[619].

2- ومن الأحاديث التي تبيح شرعا سماع الشعر يذكر "الششتري" قول النبي ﷺ : "**وسئل عليه السلام عن الشعر، فقال "حسنه كحسن الكلام وقبيحه كقبيحه**". وقال : "**إن من الشعر لحكمة**"[620] وفي رواية "إن من الشعر لحكما وإن من البيان لسحراس. وقد ذكر السهروردي في نفس السياق، أن رجلا دخل على النبي ﷺ وعنده أناس بعضهم يقرأ القرآن والبعض الآخر ينشد الشعر، فلما سأله متعجبا ومستنكرا : "**يا رسول الله قرآن وشعر ؟! فقال: "من هذا مرة ومن هذا مرة**"[621].

ويذكر "الششتري" كذلك أن النبي ﷺ سمع الشعر وأجاز عليه شاعره، "حسان بن ثابت"، كما أمر أن ينحت له منبر ينشد عليه الشعر بالمسجد، وقد أخبرت بذلك عائشة (رض) : "**أنه كان يضع لحسان المنبر في المجسد فيقوم عليه قائما يهجو الذين كانوا**

---

(618) سورة : الزمر، الآية : 16-17.

(619) سورة : المائدة الآية 89، انظر مخطوط الرسالة العلمية ص 32.

(620) مخطوط الرسالة العلمية ص 32 والحديث متفق عليه، أورده أبي هريرة، ومسلم عن عائشة. انظر الأحياء ح 2 ص 273 .وقد نشرت من طرف المؤلف ،ط1 دار الثقافة 2004

(621) عوارف المعارف ص 110 .

يهجون النبي ﷺ، وكان يقول : إن روح القدس مع حسان مادام ينافح وإكرام الموضع له من هذا الحديث لأنه المنظور إليه المسموع منه"(622).

ويذكر أن النابغة الجعدي أنشد عند النبي ﷺ أبياته التي فيها :

ولا خير في حلم إذا لم تكن له	**بَوَادِرُ تَحمي صَفْوه أن يُكَدّرا**
ولا خير في أمر إذا لم يكن له	**حكيم إذا ما أورد الأمر أصدرا**

فقال : **"أحسنت يا أبا ليلى لا يفضض الله فاك"، فعاش أكثر من مائة سنة، وكان أحسن الناس ثغرا، ولم تنقص له ثنية، ومن هنا كان أصل القول للمسمع أحسنت"**(623).

وعن الغناء وتأثيره في السامع، من حيث إنه محرك للقلب ومهيج للأحاسيس ما يحزن منها وما يفرح وما يضحك وما يطرب، وما يخرج من الأعضاء حركات(624). وعن حكمه الشرعي، يستند "الششتري" إلى الحديث النبوي في جوازه، مستدلا بقضية الجواري اللائي كن يضربن الدف ويغنين يوم عيد والرسول ﷺ حاضر. حيث يقول : **"وفي صحيح البخاري عن الربيع بنت معوذ، قالت دخل النبي ﷺ غداة عيد فجلس على فراشي كمجلسك مني جوّيراتٍ يضربن بالدف يَنْدُبْنَ من قتل أبائهن يوم بدر حتى قالت إحداهن : وفينا نبي يعلم ما في غد. فقال : دعي هذا وارجعي إلى ما كنت تقولين"**(625). ومن هنا فهو يستخلص زيادة على جواز السماع والغناء شرعا، أن أصل رد الخطأ على المسمع أو القوال، يرجع إلى هذا الحديث(626).

وأما عن الرقص والدف والشبابة فإن ما يجيزه شرعا عند "الششتري"، أن النبي ﷺ كان يبيحه، وذلك أن الحبشة رقصوا في مسجده عليه السلام، والدف ضرب في بيته وبين يديه حيث يقول : **"أما الرقص في المسجد ، (والذي يقوم به الصوفية من أهل**

---

(622) مخطوط الرسالة العلمية ص 33 والحديث أخرجه البخاري تعليقا، وأبو داود والترميدي والحاكم متأصلا من حديث عائشة. انظر الإحياء ج 2 ص 274.

(623) مخطوط الرسالة العلمية ص 33 والحديث رواه البغوي في معجم الصحابة، وابن عبد البر بإسناد ضعيف أنظر : الإحياء نفس المعطيات السابقة.

(624) انظر الأحياء ح 2 ص 275.

(625) مخطوط الرسالة العلمية ص 33 .

(626) نفس المرجع السابق .

الذوق والحال، والمريدون المسموح لهم بالسماع)، ففي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : جاء جيش الحبشة يزفون يوم عيد في المسجد، فدعاني رسول الله ﷺ فوضعت كفي على منكبيه، فجعلت انظر إلى لعبهم"[627]. وهذا في نظره دليل على أن الرقص في أصله مباح، ولو كان حراما لذاته ما فعل في حضرة النبي .

كما أنه يورد من أجل نفس الغرض حديثا عن أنس يثبت فيه أن النبي ﷺ عندما سمع في مجلسه قول الشاعر :

قد لسعت حية الهوى كبدي	**فلا طبيب لها ولا راقي**
إلا الحبيب الذي شغفت به	**فعنده رقيتي وترياقي**

تواجد وتواجد الصحابة معه حتى سقط رداؤه عن منكبيه، ولما عاد كل واحد إلى مكانه، فقال معاوية : ما أحسن لعبكم يا رسول الله ! قال : "مه مه يا معاوية ليس بكريم من لم يهتز عند ذكر الحبيب"[628].

3- وجدير بالذكر أن السماع عند "الششتري" لا يكون مكروها أو محرما على السالك، إلا إذا اتخذ لمضيعة الوقت والتقاعس عن المجاهدة، فإذا كان حب السالك للسماع من أجل السماع فحسب، وليس وسيلة لإماتة النفس وإعداد القلب لإدراك الحق، فإنه يكون من دواعي إضاعة الوقت والبطالة : "**حبه السماع لا محالة، بقية فيه من البطالة**"[629]. لأن السماع الحق إنما هو عقار مساعد على تقوية إرادة السالك إلى الله، لكن وعندما يستقيم حاله وتنقشع عنه غيوم الأغيار، عليه أن يتوقف عن تعاطيه وإلا انتكست صحته النفسية وعاد إليها سقمها وهواجسها.

إن السماع الحق إذن هو الذي يدري به السالك حقيقة ما يسمع، أو كما قال "الششتري" : "**سمعوني ألحان العنا، وعسى ندري**"[630]. لأن المسموع كان ذكرا أو شعرا أو غناءً، المقصود منه سماع الحق الذي هو كنه ذات السامع. وفي ذلك يقول : "**أنا بالله أنطق ومن الله أسمع**" أي أن السماع (حسب تفسير ابن عجيبة للقول السابق)

(627) مخطوط الرسالة العلمية ص 34 .
(628) مخطوط الرسالة العلمية ص 34 .
(629) الفتوحات الإلهية ص 453.
(630) الديوان ص 324 .

لا يصبح مطلوبا إلا إذا حصل الفناء في الذات، وعرف السامع كيف يسمع، لأن من شأن ذلك أن يزيد من خمرة وجده فيصير هو تلك الخمرة، ذلك السماع[631]، الذي قال فيه "الششتري" : "**يا له من مدام (سماع) من سكر به غني**"[632].

وهكذا فإن من لم يبلغ هذا المقام أي مقام الفناء عن الأغيار، فالسماع عليه ممنوع، لأن من : "**يسمع الألحان ولم تمت نفسه فهو عان، أي في عناء وتعب ولا يزيده إلا بعدا**"[633].

VII- المقامات والأحوال :

المقامات تعني عند الصوفية عامة مراحل الطريق إلى الحق، حيث فيها تظهر حقائق السائرين كل حسب اجتهاده ومجاهدته لنفسه.

أما الأحوال فهي مواهب ربانية، وواردات تفيض على السالك من ربه دون تصنع أو اكتساب. وقد اختلف الصوفية في تحديد المقامات والأحوال، فمنهم من يدخل في المقامات ما هو خاص بالأحوال، وهناك من يدخل في الأحوال ما هو خاص بالمقامات، وهذا الاختلاف راجع إلى اختلاف الأذواق وتعدد التجارب وعدم خضوعها لقواعد ثابتة، لأن : **الطرق إلى الله بعدد الأنفاس**[634]. إلا أنه ورغم تعدد التجارب والطرق، فإن الهدف الأساس المتوخى من مرور السالك بالمقامات واختلاف الأحوال عليه واحد، ألا وهو التحقق بمعرفة الله، إما في شكل وحدة شهود أو وحدة وجود.

*** فكيف عاش الششتري تجربة الترقي في المقامات ؟**
وما أهم الأحوال التي تعرض لها أثناء قيامه بالمنازل الروحية ؟

---

(631) الفتوحات الإلهية ص 453.

(632) الديوان ص 368 .

(633) الفتوحات الإلهية ص 453 .

(634) نجد مثلا صاحب "كتاب قوت القلوب" قد جعل المقامات تسعة وهي على الترتيب التالي : التوبة، الصبر، الشكر، الرجاء، الخوف، الزهد، التوكل، الرضا، والمحبة. (ابو طالب المكي : كتاب "قوت القلوب" ج 2 ص 95 القاهرة 1321 هـ).
وجعلها صاحب "كتاب عوارف المعارف" في عشرة حسب الترتيب التالي : التوبة الورع الزهد، الصبر، الفقر، الشكر، الخوف، الرجاء، التوكل، الرضا (السهروردي : كتاب عوارف المعارف، الباب الستون : في ذكر إشارات المشايخ في المقامات على الترتيب، ص 231 إلى ص 237 . =

أ-- **المقامـات :**

المقامات عند "الششتري" هي كل ما كان من طريق الاكتساب والأعمال : **"طريق الفقراء إلى الله"**، وهي : **"الصبر والشكر والخلق وحمل الأذى وما أشبه ذلك من مكارم الأخلاق"** مثل : **"التوكل والزهد والإخلاص"**[635].

ورغم أننا لا نجد للششتري تحديدا لعدد المقامات المعتمدة في الطريقة الششترية ولا ترتيبا معينا لها، فإن المقامات التي يذكرها ويوردها بشكل متكرر في بعض مقطّعاته، أو في رسالتيه : البغدادية والعلمية، والتي كان يستند في تحديد معناها والمراد منها ومنتهاها، على شيخه غير الزمني "السهروردي" في كتابه عـوارف المعارف، (الذي اهتم بهذا الموضوع اهتماما خاصا)، دون أن يغيب عنه الهدف الأساس من السلوك في الطريق الصوفي، ألا وهو التحقق بالوحدة المطلقة. ومن تلك المقامات : التوبة، الزهد، التوكل، الفقر.

1–مقام التوبة عند "الششتري" كما هو عند غيره من الصوفية، أول المقامات وقوامها وأصلها كما أنه مفتاح كل حال[636].

وإذا كانت التوبة عند الصوفية الخلص هي الإقلاع عن الذنوب وعقد النية على عدم العودة إليها وتصفية القلب وإخلائه من كل الآثام حتى يغمره الورع. فالتوبة عند الصوفية المتفلسفين، زيادة على أنها ابتعاد عن المعاصي، هي تنبيه للروح من غفلة الجهل بحقيقة الوجود، وأن بها (كما يرى "الششتري") يبدأ السالك طريقه في معراج الحق، تائبا عن كل شيء سوى الله. حيث يقول :

= ويرى السهروردي : أنه رغم كثرة الاشتباه والتداخل بين الحال والمقام إلا أنه يمكن الوقوف على الفرق بينهما: فالحال سمي حالا لتحوله، والمقام مقاما لاستقراره، وقد يكون الشيء بعينه حالا ثم يصير مقاما ولكن ما يميز بينهما مع ذلك : أن الأحوال مواجد، والمقامات طرق المواجيد، ولكن في المقامات ظهر الكسب وبطنت المواهب، وفي الأحوال بطن الكسب وظهرت المواهب، فالأحوال مواهب علوية سماوية، والمقامات طرفها. نفس المرجع ص 225 .

(635) الرسالة البغدادية : ص 7.

(636) عوارف المعارف ص 226 وهو يرى أن التوبة بمثابة الأرض للبناء، فمن لا أرض له لا بناء له، ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام له .

أنت ربـــــــــــــي أنت　　　أنت ربـــــــــــــي أنت
يــــا إلـــــهــي ســـامحني　　　فـــيــمــا جــنـــيـــت[637]

إلى أن يقول :

إن طـعـــــــــــــــــــت　　　أو عـصـيـــــــــــــــــــت
فـــالـــلــه راقـــــــــب　　　مـــــــا سقونــــــــــي
حـتـى رجـعـت لــلـه تـائــب[638]

فالتوبة الحق التي تتلاءم مع مذهبه الصوفي هي التي ينسى فيها التائب كل شيء ماعدا الله؛ أي أن ينسى ما ارتكبه من المعاصي ولا يذكرها، لأن تذكره للمعصية هو تذكر لنفسه، وتذكر النفس من أكثف الحجب عن الحق حيث يقول :

مَـالِـي سِـوَاكُـمْ غَـيْـرَ أَنِّـي تـائِـبٌ　　　عَـنْ فَـاتِـرَاتِ الحُبِّ أَوْ تَـلْـوِيـنِـهِ[639]

2- **مقام الزهد** : الزهد كذلك أساس المقامات بحيث : "**لن يصل الولي إلى الله ومعه شهوة من شهواته أو تدبير من تدبيراته أو اختيار من اختياره**"[640].

فمن لم يحكم أساسه بالزهد لا يصح له شيء بعده. غير أنه إذا كان الزهد عند الصوفية عامة هو خلو القلب من كل أمور الدنيا، لأن الدنيا رأس كل خطيئة، فعند الصوفية المتفلسفين مثل "الششتري"، الزهد فيما دون الله هو أساس دخول درب التصوف ونهج محجته لإدراك الوجود المحض والتحقق به، وإيثار حبه عن حب النفس. حيث يقول :

ازهـــد فـــيـــمـــا دون المحبـــوب　　　وابـــقـــى مـــنك ســـالي
واجـوهـر بـخـمـر الـتـحـقـيـق　　　وإيـاك لا تــبـــالـــي[641]

(637) الديوان : ص 104 .
(638) الديوان : ص 350 .
(639) الديوان : ص 77 .
(640) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية ص 345 .
(641) الديوان : البيتان من قصيدة زجلية، لهجتها أندلسية ص 156 .

ومن هنا نجد "الششتري" يوجب على كل من يريد الدخول في الطريق الصوفي، زيادة عن زهده في المال والشهرة والتقليد والمعصية، أن يزهد في كل ما سِوَى الله، لأن الزهد الحق يكمن في ترك الأغيار والفناء عن حظوظ النفس، زهدا بالله ورغبة فيه وشوقا للظفر بحقيقته، وبلوغ درجة العارفين ذوي الهمة القوية :

فـــازهـــد في ذي الأغـــيـــار — واطـــويـــهـــا طـــي
وأنتَ فـي الجمـــــلـــة — تَـــكُـــنْ فَـــتَـــى

مَـــنْ ذَا الـذي يَـزْهـدْ إذا فـنـيـتْ
ومَـنْ بقَى يشْـهَـدْ كَـيْـتَ وكَـيْـتْ
وُجُدُوا لَيْس يَجْـحَدْ كما رأيـــت[642]

3- مقـام التوكـل :

التوكل عند الصوفية هو ترك تدبير النفس والإنخلاع من الحول والقوة، وذلك عملا بقول الله تعالى في آيات كثيرات تقرن بين التوكل والإيمان، مثل قوله تعالى: ﴿**وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مومنين**﴾. وقوله : "وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾. وقوله لنبيه محمد ﷺ : ﴿**وتوكل على الحي الذي لا يموت**﴾[643].

وإذا كان هذا المقام يفيد الجبر واستسلام السالك كلية إلى ربه، فيكون بين يدي الله تعالى : ﴿**كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف أراد ولا يكون له حركة ولا تدبير**﴾[644]. فإنه مع ذلك لا يخلو من سمات خلقية عظيمة، ذلك أن مقام التوكل لا يتم بلوغه إلا لمن استطاع من السالكين إسقاط الأسباب وتعلق بالله[645]. وعمل على تغييب النفس وإثبات كماله بالتوكل على الله وربط الوجود به وتعليله. أو كما يقول "الششتري" : إن التوكل هو : "**أن يترك الحظ الذي تتوهم أنه لها، فإن ذلك كله فعل الله ليس للنفس فيه شيء**"[646].

(642) الديوان : الشعر : زجل، لهجته أقرب إلى الفصحى، ص 298–299.
(643) قرآن كريم : –أ المائدة:23 –ب آل عمران : 160، والمائدة: 11 –ج الفرقان : 57.
(644) القول لسهل التستري، أورده السهروردي : عوارف المعارف ص 238 .
(645) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي د. احمد محمود صبحي ط 3 1992 بيروت .
(646) مخطوط الرسالة العلمية : ص 42 .

4- مقام الفقـر :

عـنـد الصـوفـيـة هـذا المقـام شـعـار الأولـيـاء، إنه فضيلة تـكـفر السيئات وتعظم الحسنات، وترفع الدرجات. فهو لا يعني أن يملك المريد شيئا وإنما أن لا يملكه شيء ولا ينتظر من أحد شيئا ولا يشكو ولا يظهر أثر الحاجة[647]. أو على حد تعبير أحد الصوفية : إذا صح الافتقار إلى الله صح الغنى بالله تعالى، لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بالآخر[648].

والفقر الحقيقي كما يرى "الششتري" لا يكون بفقدان الغنى وحسب بل يكون بفقدان الميل والرغبة في الغنى والثروة والجاه، وترك جميع الأسباب المؤدية إليها. حيث يقول : "**وأما ترك الأسباب فقال تعالى : ﴿وآمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك﴾، وقال تعـالى : ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ﴾**"[649].

وتعتبر حياة "الششتري" نموذجا لهذا الفقر، وانعكاسا لحقيقته، ذلك أنه وكما يحكي مؤرخو حياته، كان أميرا ووزيرا فترك كل ما بين يديه من جاه ومال واصبح فقيرا مع الفقراء[650]، بما تحمله هذه الكلمة من معنى أخلاقي ووجودي، كالابتعاد عن كل رغبة أو هوى يسبب البعد عن الله، وشكر المنعم على كل حال[651]، والفخر والاعتزاز بفقره الذي هو عزته وغناه وقربة. لأن الفقر هو الغنى بالله : "**فالفقير بخير عظيم سواء ترك الدنيا اختيارا أو اضطرارا والخيرة حقيقة إنما هي لله وحده لأن العالم كله فيما هو فيه حتى الملك في ملكه والفقيه في فقهه والصانع في صنعه، والنهي عن إضاعة المال راجع لإهلاكه فيما لا يجب، وأما الخروج عنه لله فقوة لم يقدر عليها إلا الصديق** (أبو بكر رضي الله عنه) **لما قال له النبي ﷺ ما تركت لعيالك ؟ قال الله ورسوله**"[652].

---

(647) السراج الطوسي : كتاب اللمع ص 75 .
(648) السهروردي : عوارف المعارف ص 235 والقولة للكتاني .
(649) مخطوط الرسالة العلمية ص 17 . الآية 1 من سورة طه : 131. والآية 2 من سورة الطلاق : 2، 3.
(650) انظر : عنوان الدراية ص 239 وإيقاظ الهمم 28 .
(651) مخطوط الرسالة العلمية ص 42 .
(652) مخطوط الرسالة العلمية ص 7 .

وإليك ما انشده في الفقر وأَهْلِهِ مبينا قيمتهم الخلقية، لأخذهم : **"ما أتاهم (الله) من مكارم الأخلاق"**[653]. وقيمتهم الوجودية المتمثلة في : **"الميل إلى جانب الله وترك التأنس بالناس والرضا بالفقر والصبر على الشدائد"**[654] :

للفقر أهل فكن لهم تبعا	**واعمل على حبهم وخدمتهم**
إن عرفت نفسك النفيسة ما	**تطلب، فالطلب علو نسبتهم**
تكون منهم إذا هم عرضوا	**في أول الصف يوم دولتهم**
يوم ترى الفخر لا وجود له	**إلا لهم عزهم بذلتهم**
قوم تمنى الملوك رتبتهم	**لما رأوا من سمو رفعتهم**[655]

ومنتهى هذا المقام عند "الششتري" هو أن لا يستغني الفقير (الصوفي) بشيء دون الله، بعد فقدان الصفات والرغبات والإرادات، أو باختصار هو الفناء والغيبة عن كل ما سوى الله. وفي ذلك يقول :

لقد تهت عجبا بالتجرد والفقر	**فلم اندرج تحت الزمان ولا الدهر**
وجاءت لقلبي نفحة قدسية	**فغبت بها عن عالم الخلق والأمر**
طويت بساط الكون والطي نشره	**وما القصد إلا الترك للطي والنشر**
وغمضت عين القلب عن غير مطلق	**فألفيتني ذاك الملقب بالغير**[656]

وقد وضع "الششتري" عدة توجيهات وشروط للسالك من أجل أن يقوم بهذه المنازل الروحية ويقطعها بنجاح مَنْزِلاً مَنْزِلاً، إلى أن يتحقق له الوصول، ومنها :

– إن كل مقام لا يصحبه الصفا فهو باطل، ولما كان الصفا هو التصفي من الصفات الخلقية لمشاهدة الحق بالحق[657] : **"فالصفاء مطلوب في جميع المقامات"**[658].

---

(653) مخطوط الرسالة العلمية ص 9 .

(654) مخطوط الرسالة العلمية ص 9 .

(655) الديوان ص 64–65 .

(656) الديوان ص 51 . البحر الطويل.

(657) معجم المصطلحات الصوفية مادة صفا ص 151 .

(658) مخطوط الرسالة العلمية ص 42 .

– على السالك أن يجتهد أثناء انتقاله من مقام لآخر؛ بأن يعطي لكل مقام حقه فيما يتطلبه من عبادات ومجاهدات، عارفا بما يبتدئ وبما ينتهي به، كما أن عليه أن يسترشد بشيخ في مقام وانتقاله : **"من لم يجتهدْ في العبادات ولم يسلكْ المقامات حتى يعرف المقام الذي يخرج عنه والذي يدخل فيه والبرزخ بينهما، ولم يبصره شيخ بكل منحل يحل فيه وينهاه عن زلات الأقدام، لم يفتح له باب الملكوت ولا فاز بطائل"** [659].

ب– الأحـــوال :

الحال لغة : هو نهاية الماضي وبداية المستقبل. وعند الصوفية هو معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب[660]. والأحوال تحل في قلب الصوفي وتزول عنه كما يريد الحق لا كما يريد هو. وقد قسم القشيري الأحوال التي يترقى فيها السالك إلى أزواج من الأضداد مثل : القبض والبسط والهيبة والأنس، الجمع والفرق، الفناء والبقاء، الغيبة والحضور، الصحو والسكر، الذوق والشرب، المحو والإثبات، الستر والتجلي ...[661]. أما السهروردي فقد قسم مجموع أحوال العارفين على النحو التالي : المحبة، المراقبة، الأنس، القرب، الحياء، الاتصال، القبض، البسط، الفناء، البقاء[662].

ومن أهم الأحوال التي يذكرها "الششتري"، باعتبارها واردات نزلت على قلبه وعاشها بعمق وصدق : المحبة، المراقبة، والقبض، والبسط، المشاهدة والمكاشفة والفناء والبقاء، الرجاء والخوف[663]. وهو فيما ذاقه من هذه الأحوال يكشف، كما سنبين ذلك، عما ورد على قلبه من فيض المواهب الربانية، مبينا أن الأحوال باعتبارها إمدادات إلهية لا تخلو من معالم خلقية، وأنه لا يتحقق بها إلا من كان ذا قلب إلهي. ومن ثمة فالأحوال الحقة خلاف الهواجس ووساوس الشيطان، لا يعرفها إلا فحول الصوفية الذين أعدوا لطيفتهم لتلقي المواجد الربانية : **"فهي أحوال تحـــول، يعرفها* الفحـــول"**[664].

(659) مخطوط الرسالة العلمية ص 42 .
(660) الجرجاني التعريفات ص 59 مادة حال .
(661) انظر الرسالة القشيرية ص 32 وما بعدها .
(662) انظر عوارف المعارف الباب 61 ص 239 وما بعدها .
(663) مخطوط الرسالة العلمية ص 41 .
*– في الأصل يعرفُونها،
(664) الديوان ص 217 .

1- حال المحبـة :

الحب والمحبة من أهم الأحوال التي تنزل بقلب الصوفي فهو للأحوال كالتوبة للمقامات[665]. وأقصى درجات الحب الإلهي عند الصوفية هو العشق، وأقصى ما بلغته نظرية العشق الإلهي الصوفي عرف مع مذهب وحدة الوجود[666]. ذلك أن الصوفي المتحقق بالوحدة، بمجرد أن يدرك بأن الله هو الوجود الحق، فهو يدرك أن وجود الأشياء ما هو إلا وجود الله الذي ليس شيئا آخر سوى الحب الإلهي؛ أي أن الوجود هو العشق فقط ليس إلا، بفضله كنا وبه عرفناه وعرفنا. أو كما يقول "الششتري" معبرا عن هذه الحال : "**من قديم هُـ عشقوا ذاتي، وأنا بداروا**"[667].

فالحب هو أساس وجودنا في الأعيان وقبل بداية الوجود : "**عن الحب صدرنا، قبل بدء البدايات**"[668]. كما أن هذا العشق عندما يبلغ درجة الاستغراق التام للمحب في المحبوب، ويصير مالكا لحاله حتى يصبح له مقاما حاضرا بذاته كشعلة تنير حياته : "**هواك لي نصيب، يا حياتي وأنت في ذاتي، حاضر لا تغيب**"[669]. فإن لذة هذا العشق تجعل الصوفي يحيا سعادة وغبطة عارمة لا حدود لها :

سَكَرْتُ جَوَى وبُحتُ بِشَرحِ حالـي
خَـلَعْـتُ عِـذارَ عَـشْقِي في غرامـي
وَهِـمْـتُ وقـد حلاَ عـنـدي هُـيامـي
بمن نَـهْـوَى وكـاسـاتِ المـُـدَام[670]

أما معالم الأخلاق من المحبة والعشق الإلهي عند "الششتري"، فتتجلى في إدراك الصوفي الواضح وإيمانه التام بأن حب الله له هو أساس كينونته، وأن شرط حصول هـذا الحب هـو الـتـقـرب مـنـه، وأن الـتـقـرب مـنـه لا يـحـصـل إلا بـتـقـديم الـقـرابين والأضاحي ببذل المال والنفس والمهجة :

(665) عوارف المعارف ص 241 .
(666) انظر مبحثي الوجود والمعرفة من هذه الدراسة .
(667) الديوان : ص 157 .
(668) الديوان ص 321 .
(669) الديوان ص 319 .
(670) الديوان ص 327 .

بِبَذْلِي في الهوى روحي ومالي
عَشِقْتُ فَمَا لِعُذَّالي ومالي
وشاهدتُ الحبيبَ وقد تجلَّى لي[671]

2- الرجاء والخوف :

إذا كان الخوف هو خشية حدوث ما يخاف منه من الأمور المكروهة أو الحوادث غير المحمودة، أو فقدان أمر مستحسن مرغوب، فيه[672].

فإن الرجاء يكون نتيجة تعلق القلب بحصول أمر محبوب في المستقبل وهو خلاف التمني، لأن التمني يورث صاحبه الكسل، بينما الرجاء يورث الجهد والجد، والرجاء من صفات من شاهد الجمال، والخوف من عاين عز الجلال[673]. ومثل حالي الرجاء والخوف الصادقين، كما يرى "الششتري"، هما اللذان عاشهما أبو بكر صاحب النبي ﷺ : "**قال الصديق رضي الله عنه : لو نادى منادٍ من السماء لن يدخل الجنة إلا رجل واحد، لرجوت أن أكون ذلك الرجل، ولو نادى مناد من السماء لن يدخل النار إلا رجل واحد لخشيت أن أكون ذلك الرجل**"[674].

ولما كان الخوف والرجاء بالنسبة لحياة السالك الروحية كجناحي الطائر، إذا استويا، حيا حياة باطنية كاملة متزنة، كما يستوي الطائر في طيرانه، وإذا ما نقص أحدهما أو زاد عن حده وقع في المحظور، كما يذهب الطائر لعدم توازن جناحيه إلى حد الموت. فالوقوف على حال واحدة مهلك لا محالة، إذ : "**كيف يقف على حالة واحدة من تعبد بالرجاء والخوف ؟**"[675]. فالوقوف على حال دون الآخر من زوج هذه المواهب لا يفيد السالك ولا يخدم سيره إلى آخر الطريق، بل إنه توقف وجمود : "**لأن الرجاء المطلق من صفة المرجئة، والخوف المطلق من صفة الوعيدية، والوقوف على حال واحدة رياء وجمود**"[676].

---

(671) الديوان ص 327 – 328 .
(672) التعريفات ص 73 .
(673) معجم المصطلحات الصوفية ص 110.
(674) مخطوط الرسالة العلمية ص 41 .
(675) مخطوط الرسالة العلمية ص 41 .
(676) مخطوط الرسالة العلمية ص 41 .

أما معالم الخوف والرجاء الخلقية فتظهر على السالك المحب الذي استغرق حبه في محبة الله، ومن ثمة يكون رجاؤه في ثبوت هذه الحال ودوامها، ويكون خوفه من انقطاعها وزوالها.

3- القبض والبسط :

هذان الحالان واردان من الله تعالى على قلب السالك، بعد ترقيه عن حالة الخوف والرجاء، ففي حالة القبض تطغى صفات النفس وتظهر غلبتها عليه، أما في حالة البسط فيمتلئ القلب روحا وَرَوْحًا وَرَيْحَانًا وفرحا واستبشارا[677].

ولما كان الغالب على الصوفي العارف الواصل هو البسط، فرحا واغتباطا بالله وبالوصول إليه، والغالب على المريد هو القبض، لتشميره عن ساق الجد لمجاهدة ما بقي بنفسه من شوائب التعلق بالأغيار، فإن "الششتري" باعتباره شيخا كابد مسالك الطريق، وعرف مقاماته وحيا أحواله، وذاق مرارة القبض وضيقه وحلاوة البسط وانشراحه، ينقل إلى مريديه هذه التجارب ، ويبين لهم ما يصلح لهم وما لا يصلح من الأحوال أثناء مكابدتهم في معراجهم الصوفي، ثم يبلغهم بأن :

البسط يصلح لي والقبض يصلح لك[678]

أي أن البسط والانبساط هو للعارفين بالله الذين تلقت قلوبهم النفحات الربانية فاطلعوا على الحقائق المطلقة وعرفوا الله حق المعرفة، بينما القبض للمريدين الذين لم ترد عليهم بعد مثل تلك المواهب العالية. وأي مخالفة لهذا الأساس أو القاعدة الروحية، تكون عواقبه وخيمة على حياة السالك. أو كما وضح ذلك ابن عجيبة بقوله : إذا رأيت الفقير انبسط وانشرح من غير وارد قبل تحصيل المعرفة بالله، فبسطه وانشراحه سخافة وحمق ليست من العارف، إذ لا يليق بحاله إلا القبض، إذ لا حظ للنفس فيه، وإذا رأيته مقبوضا و لم تظهر عليه أحوال الإرادة فاحذروه فهو على غير طريق السادة المتقدمين[679].

---

(677) مخطوط الرسالة العلمية ص 41 .

(678) الديوان ص 395 .

(679) الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية هامش إيقاظ الهمم ص 452.

ويمكن اعتبار الأحوال التي حياها "الششتري" أثناء تجربته الصوفية مثل ما أوضحنا في هذه الفقرة، أو في فقرات أخرى سابقة ضمن قضايا أخرى من تصوفه، كالفناء والبقاء، والمشاهدة والمكاشفة، إنما المقصود منها هو تحصيل الفضائل وترقية النفس وتأهيل القلب لأن تتسامى درجة بعد درجة في السلم الروحي، ويعيش في كل درجةٍ درجةٍ مواهب لا تُحصى ولا توصف، وذلك من أجل بلوغ درجة القرب من الله والتحقق بمعرفته، أي جعل الطريقة في خدمة الحقيقة، حقيقة أن **ليس إلا الله**".

VIII- لبس الخرقـــة :

لبس الخرقة أو المرقعة في الطريق الصوفي، علامة على الارتباط بين الشيخ والمريد وتحكيم من المريد للشيخ في أمره ونفسه(680). والخرقة هي لباس مصنوع من الصوف أو الشعر أو من قطع مختلفة ورقاع متباينة الشكل واللون، ارتداؤها يعد عتبة الدخول في الطريقة والصحبة، عندما يخلعها الشيخ على المريد فهو علامة على قبوله في الطريق الصوفي.

ومن شروط خلع الخرقة :

بالنسبة للمريد : أن يكون قد قطع سنوات تأديبه بنجاح، (كما بينا في مكان سابق)، سنة لخدمة الخلق، وأخرى لخدمة الحق، وثالثة لمراعاة قلبه.

وكذلك أن يكون قد أخذ العهد من شيخه، وهو عبارة عن مواثيق يأخذها الشيخ على مريديه الذين حظوا بالقبول، فيقفون عندما حدده، فلا يُفقَدُ حيث أمر، ولا يوجد حيث ما نهى(681). ومن أشهر نماذج العهود بين الشيوخ ومريديهم، عهد ابن سبعين لتلامذته، الذي حثهم فيه على حفظ الشريعة والحقيقة والتوبة عن الأغيار وعدم مخالطة الأشرار والتمسك بالحقيقة الجامعة(682).

---

(680) معجم مصطلحات الصوفية ص 89 .

(681) معجم مصطلحات الصوفية ص 190.

(682) انظر : عهد ابن سبعين لتلامذته، رسائل ابن سبعين ص 43—44 وهذه مقتطفات من هذا العهد : "يا هذا ! هل عمرك إلا كلمح، وإعطاء مكد لا سمح ؟! وآصالك لهو وعلل، وأسحارك سهو وعلل. وما سرورك إن صدر، الاوساء وكدر. والغرض في تحصيل الكمالات وأسبابها والتوهر بمدلول الإمكانات الإلهية وبما يجب على ما يجب في الوقت الذي يجب والاتصاق بالحكمة التي تفيد الصورة المتممة للسعيد، وبالحقيقة التي تقيمه في الصور المقومة وتعمل على نيل *الآلات التي تعطي الحق بحسب ما تغطيه وتقتضيه طبيعة البرهان*" ص 43. =

وبالنسبة للشيخ الذي يخلع على المريد المرقعة، فيجب أن يكون من الواصلين الذين استقام حالهم، واجتازوا جميع عقبات الطريق، وتحققوا بمقاماتها وذاقوا طعم الأحوال، وشاهدوا قهر الجلال ولطف الجمال(683).

أ- ولبس الخرقة أو المرقعة عند "الششتري" علامة على الزهد في الدنيا وقطع الأمل من ملذاتها، وتطهير القلب من الارتباط بها، إنها لباس جامع لكل المقامات ورمز لكل الفضائل الصوفية في الطريقة الششترية. وقد أمر شيخ الطريقة الأول، "ابن سبعين"، مريديه بأن يتحلوا بلباس الخرق والتزي بها، وفعل "الششتري" ذلك والتزم به وجعله علامة على دخول الطريقة(684) وتمييز المتوشحين بها بين الخلق. إنه لباس التقوى الذي على كل مريد سالك أن يحترمه، وأن يخجل من الحق والخلق، كلما سولت له نفسه أن يأتي بالمعاصي، إنها إذن لباس روحي معنوي أكثر منه لباس مادي. وعن معناها الحقيقي ومغزاها الصوفي يقول "الششتري" مبرزا رمزيتها والمقصود من إرتدائها :

هَبْ لِي مِنْ رِضَاكْ يَا رَبِّي حُلَّةْ بَاشْ نَلْقَاكْ نَقِيَّا
كَمْ لِي نَتْمَنَّى لِبَاسْهَا يَا كَرِيمْ لَبَّسْهَا لِيَّا
كَانْ نَرِيدْ يَا رَبْ حُلَّة وَتَقِمْهَا لِي مِنْ جُود
وِيكُونْ حَرِيرْ كَوْنِي بِخِلافْ مَا يَغْزَلْ الدُّود
وتُقَامْ لَهَا صَنَادِيقْ مِنَ الأعْمَالْ الرَضِيَّا (685)

= وقوله : "إن غلبت عليك شهوة حيوانية وما أشبه ذلك فاجبر وقتك مع الله بتوبة صادقة ..." ص 43. وقوله : "فقد عاهدتك على هذا ورضيتك تلميذا وجعلتك مع الأصحاب الذين يخاطبهم لسان الحال غبطة ويقول لهم : لا تكثرون وأنتم ترثون. وأشهد الله عليك العليم بخفيان الصدور(...) وقد رجوت لك خير الخلاص وخير الإخلاص ..." ص 44 .

(683) كشف المحجوب ص 252، ومن الإشارات في المرقعة : أن يكون فيها من الصبر، وكماها من الخوف والرجاء، وإبطاها من القبض والبسط، ووسطها من مخالفة النفس وجيبها من صحة اليقين، وسجافها من الإخلاص .

(684) عندما أراد الششتري دخول الطريقة ، كما يحكي ابن عجيبة ، قال له شيخه ابن سبعين : لا تنال منها شيئا حتى تبيع متاعك وتلبس قشابة]خرقة[وتأخذ بنديرا وتدخل تنشد في السوق ، إيقاظ الهمم ص 28.

(685) الديوان ، الشعر زجل لهجته أندلسية ص 303-304.

ب- وعن لباس الخرقة كعلامة على دخول الطريقة، يستفسر "الششتري"، باعتباره شيخا مرشدا وأستاذا معلما، عما استلهمه مريدوه من ارتدائها من معان روحية. وتأتي إجابتهم صادقة مُطَمْئِنَةً، لا ترى في ارتداء المرقعة شهرة ولا ادعاء، ولكن ترى فيها التقرب إلى الله والقرب من أوليائه والتمسك بالشريعة والحقيقة، حيث يقول :

حـدّثْـنِـي عـن لـبْـسِ ذا الخِرْقَـةْ ... وعـن مـعـانـي الشَّـاشِـيَّـةْ
يـا فُـقَـرا يـا كُـلّ مـن ربّـي ... في خُـلْـوة وفي زاويـةْ

فيجيبه الفقراء المتجردون :

يـا أسـتـاذ إنـا نـريـد نَـرْجَـعْ ... مـنـكـم ونـدخـل لـلـحِـمَـى
كَـيْ نَـسْـعَـدْ بـالمذاهِـبْ الأَرْبَـع ... وبـالمَقَـامْ الأَكْـرَمَـا
شـوقـي زادْ ومُـقْـلَـتِـي تـدْمَـعْ ... دَمْـعًـا مشـوبْ بـالأَلَـمَـا
اسْـقِـنِـي مـا يَـطْـفِـي هـذا الحُرَقَـةْ ... مِـنْ الخَمْـرَةْ الصَّـفِـيًّـا[686]

ح- ويدافع "الششتري" عن لبس الخرقة ويرد على دعاوى خصومه من الفقهاء الذين اعتبروا لباسها بدعة وادعاء للتقوى وشهرة للنفس: "**وأما قول القائل شهرتم أنفسكم وانتم خفرا للناس فهذا كله لا يلزمنا، قال رسول الله ﷺ : الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى. فهذا راجع لمن شهر نفسه يريد السمعة سواء كان فقيها أو فقيرا، فهذا راجع لله وليس لأحد أن يتحكم على باطن غيره (...) فإنه يأثم في ذلك إذ لم تكن نيته الشهرة ويلزمه ما يلزم من قذف أخيه المؤمن ولا يحل له ذلك**"[687].

وخلافا لابن عربي، الذي لم يكن يقول بالخرقة ولا يقر بها إلا بعد أن رأى "الخضر"، اعتبرها وألبسها بعض الصوفية ولكنه لم يؤصلها عن النبي ﷺ، بل عدها شعارا للعارفين فقط. حيث قال : "**إن الخرقة عندنا إنما هي عبارة عن الصحبة والأدب والتخلق، ولهذا لا يوجد لباسها متصلا بالرسول ﷺ ولكن توجد صحبة وأدبا وهو المعبر عنه بلباس التقوى**"[688].

---

(686) الديوان، الشعر زجل، لهجته أندلسية ص 345-346 .

(687) الرسالة البغدادية ص 5 / 263 .

(688) الفتوحات المكية ج 1 ص 175 .

يورد "الششتري" عددا من الأحاديث التي تؤصل الخرقة بالنبي وتدعم شرعية لباسها. كقول عائشة (رضي) : "**لا تضيعي الثوب حتى ترقعيه**". وقول أنس : "**كان رسول اللهﷺ يجيب دعوة العبد ويركب الحمار ويلبس الصوف**". كما روى (رضي) أن النبي كانت له مرقعة عليها رقاع كثيرة[689].

د- أما عن القيمة الروحية العظيمة التي يضفيها "الششتري" على الخرقة الصوفية، ضمن طريقته، وعن الشعائر التطهيرية التي على المريد أن يلتزم بها حتى تخلع عليه، فإننا نجدها متضمنة في قصيدته الخمرية الوحيدة، التي نحا فيها منحى الخمريات العباسية وخاصة النواسية.

في القصيدة تلك، التي تتشعب فيها الحقائق وتتداخل الإشارات الصوفية، حوار أداره "الششتري" بين العارف المحقق وبين راهب الدير، حول سمو ورفعة خمرة القسيس وقيمة الخرقة، وما تحتويه من كنوز حقيقية. ويحاول كلا من الصوفي العارف، والراهب أن يقنع كل منهما الآخر برمزه العرفاني، فيقول القسيس الذي يرمز عنده إلى الصوفي الوارث لمقام عيسى من مشكاة محمدية[690]، إذا أردت أن تذوق خمرنا، خمر العرفان ومعاني التجليات الإلهية، فعليك إن دخلت في الطريق إلى الله على المشرب العيسوي المحمدي، أن تتأدب مع الحق عند الحضرة الإلهية (باب دير الأزل) التي يشهدها الصوفي بعد الغيبة عن الزمان والمكان وعن جميع الأكوان، وترك الصورة النفسانية والحسية، والسلام على الرهبان وعدم الإنكار عليهم أقوالهم وأحوالهم[691].

يقول :

تأدب بباب الدير واخلع النعلا	**وسلم على الرهبان واحطط بهم رحلا**
وعظم به القسيس إن شئت حظوة	**وكبر به الشماس إن شئت تعلا**
ودونك أصوات الشماميس فاستمع	**لألحانهم واحذرك إن يسلبوا العقلا**

(689) مخطوط الرسالة العلمية ص 16 .

(690) عبد الغني النابلسي : رد المفتري في الطعن على "الششتري" ص 631 .

(691) عبد الغني النابلسي : رد المفتري في الطعن على "الششتري" ص 635 .

وعندما يدخل الصوفي الدير، مسرح الوجود الأبدي، ويغتبط بما ناله في الحضرة من حظوة، يسعى إلى الإرتشاف من خمرة الراهب، فيسأل عن الخمار وعن محل الخمرة وكيف السبيل إليها :

سألت عن الخمار أين مَحَلُّهُ … فهل حلّ حالي للوصول به أم لاَ؟

فيجيبه بعد أن أقسم برأسه، (أي رياسته في هذا التحقيق). وبمريم، (أي النفس الكلية)، وبالمسيح (الروح المنفوخ في جسده الإنساني)، ان الخمرة لا تقدر بثمن، ولو ببذل الدر (وهو كل ما يعرفه من علوم الكتاب والسنة)[692].

فقال ورأسي والمسيح ومريم … ودين ولو بالدر تبذُله بذلاَ

ويدخل الصوفي مع الراهب في مساومة لمقايضة الخمرة بما يمتلكه الصوفي من ممتلكات روحية معنوية، فيقدم له كبديل خفية، وهو صورته الظاهرة (كما يرى النابلسي)، ومصحفه وهو صورته الباطنة، والعكاز وهو نفسه، والحرمدان أو الجراب وهو القوة الحافظة في مؤخر الدماغ، والشميلة وهي القوة المخيلة في مقدم الدماغ، والدست بند وهو الزنار وهو القوة المفكرة في وسط الدماغ، والكشيكل وهو قلبه، والنعل وهو عيشه الذي يمشي به في الناس، وقنديل المحراب. وباختصار أنه يبذل كل ما يمتلكه من الأشياء المادية والتي اقترنت عنده بمعاني المجاهدة والمكابدة والأذواق من أجل تلك الخمرة.

فقلت له :

أعطيك خفي ومصحفي … وأعطيك عُكّازاً أقطع به السبلا
وهاك حرمداني، وهاك شميلتي … وها دَسْتَ بَنْدِي والكشيكل والنصلا
وها سر مفهومي وعود إراكتي … وقنديل محرابي أنادمه ليلا

إلا أن الراهب كان لا يرضى بخمرته بديلا، لأنها خمرة المعرفة والوجود الإلهي التي لم تعصرها أياد :

---

(692) عبد العني النابلسي : رد المفتوري في الطعن على "الششتري" ص 637 .

فقال: شرابي عزَّ عما وصفته	وخمرتنا مما ذكرته لنا أغلى

غير أن العارف يطلب من الراهب بأن يدع تعظيم بضاعته، فهو يعي كل الوعي بأن خمرته(خمرةالراهب) أغلى ما في الوجود، لكن خرقته أعلى لأنه أخذها عن شيوخه وعانى الكثير من أجل ارتدائها، فهي شرط وصوله وتحققه، وفيها حسده الحاسدون :

فقلت له: دع عنك تعظيم وصفها	فخمرتكم أغلى وخرقتنا أعلى
على أننا فيها رأينا شيوخنا	وفيها أخذنا عن مشايخنا شغلا
وفيها لنا العذال لاموا وأعذلوا	وإذ إننا من لبسها نترك العَذْلاَ
فلما لبسناها وهمنا بحبها	تركنا لها الأوطان والمال والأهلا

وينتهي هذا الحوار بإقناع الراهب بقيمة الخرقة بالنسبة للخمرة، وإطلاعه على ما ترمز إليه من معارف إلهية وحقائق توحيدية، ثم يبين له شروط لبسها، من طهارة تتجلى في الخروج عن الأغيار ومحبة الفقراء الصوفية أهل الطريقة، الذين يساعدون على كشف ما تنطوي عليه الطريق من أسرار، والخروج عن أخلاقه الدميمة، والقطع مع العقل ، وهجر أصحاب العلوم الرسمية القاصرين من الفقهاء أهل الانتقاد والإنكار[693].

فقُلتُ له إنْ شئت لبس عباءتي	تطهر لها بالطهر واصحب لها أهلا
وبدِّلْ لها تلك الملابس كلها	ومزق لها الزنار واهجر لها الشكلا
فقال : نعمْ إنِّي شغفت بحبها	سأجعلها بيني وبينكم وصلا[694]

مما تقدم من هذا الفصل يمكن القول أن السلوك في الطريق الصوفي عند الششتري هو سلوك، سواء في مستواه الباطن النظري أو مستواه الظاهر العملي، الهدف منه هو اكتساب الأخلاق الفاضلة. واكتساب الأخلاق الفاضلة لا يتم إلا بالالتزام بقواعد وشروط السلوك الصوفي، ذلك أن التصوف خلق وكلما زاد المتصوف درجة في الخلق زاد درجة في التصوف، وكلما زاد درجة في التصوف

---

(693) رد المفتري : ص 638.

(694) الديون : القصيدة من البحر الطويل، ص.ص 59، 60، 61، 62.

زاد درجة في الخلق، وكل هذا وذلك يمنح الصوفي إرادة عظيمة ورغبة عارمة صادقة في الاتصال بالله والتحقق بمعرفته، إذ لا انفصال عند الششتري بين الحياة الروحية وترسيخ القيم الأخلاقية وتصحيح الآراء النظرية الوجدانية في تجربة مجاهدة الصوفي لنفسه وإلزامها بألوان من المكابدات في الطريق إلى الله.

وقد خلصنا من هذا الفهم للأخلاق الصوفية عنده إلى مجموعة من النتائج منها :

أ- ان الخلق الكريم والسلوك القويم الحسن هو التصوف، ولما كان للأخلاق جانب نظري يهتم بأصول الفعل الأخلاقي وببواعثه وما يتعلق به من إحساس باطني باللذة وحصول السعادة وتحقيق الكمال، وجانب عملي يتعلق بأشكال العبارات وألوان المجاهدات التي تهذب السلوك وتعمل على ترق النفس في درجات الكمال إلى أن يتحقق لها الاتصال بالوجود الحق، فإن "الششتري" وإن لم يهتم بالجانب الأول إلا بشكل عام، إلا أنه لم يهمله بل ضمنه ونماه من خلال اهتمامه بالجانب الثاني، ذلك أن خدمة الجانب العملي في الأخلاق الصوفية عنده، كانت له ضروراته وفعاليته وأثره المباشر على توجيه المريد السالك حتى يصل إلى الهدف الأسمى، ألا وهو إدراك حقيقة الوجود وتكوين معرفة واضحة به. وهذا ما يدفعنا إلى القول : إن التصوف عند "الششتري" مذهب شمولي أخلاقي وانطولوجي ومعرفي، إنه بمثابة الضمير الذي يحول دون غرق الإنسان في الطبيعة المادية، والوعي الذي به يعي حقيقة ذاته، والكشف الذي به تنجلي له طبيعته الإلهية.

ب- ان السلوك في الطريقة الششترية هو بمثابة رحلة تتطلب من السائرين فيها، لقطع عقباتها طلبا للحق، أن يجندوا كل قواهم الحسية والفكرية والوجدانية وأن يعملوا على أن تتعاضد الأعمال الدينية والبدنية بالأحكام العقلية الخاصة والمواجد القلبية، إنها تجربة ذاتية لتهذيب الذات من أجل أن تدرك ذاتها بذاتها، وفي إدراك الصوفي لذاته بذاته، إدراك للحقيقة الكامنة في باطنه، أي حقيقة الوجود المطلق (الله).

ح- من هنا فمجاهدة النفس (ضمن الطريقة الششترية) ومحاولة تصفيتها من الأغيار، والعمل على ترقيها إلى روح قادرة على استيعاب حقيقة الوجود المطلق، كان الهدف منها هو تعويدها ترك الإهتمام بمظهرها الخارجي، لأن الإرتقاء إلى عالم الأرواح يقتضي ترك عالم المظاهر والأشباح، وبلوغ النفس هذا المقام الذي

تصير فيه نفسا راضية مرضية، يتطلب من السالك قمع شهواتها ومحاسبتها بعسر ومجاهدة معاصي جوارحها ومجابهة وساوسها، وجعلها تتقلب في أحوالها لتتطهر من سلبياتها وتقلع عن سيء أخلاقها، فتصير نفسا لوامة بعد أن كانت نفسا أمارة بالسوء لتصبح نفسا مطمئنة، ويتبوأ صاحبها رتبة وجودية سامية، رتبة الإنسان الكلي الإلهي بعد أن لم يكن سوى إنسانا جزئيا حيوانيا.

د- للطريقة الششترية شروط، من أجل أن يقطع السالك بذاته درجات مراقيها، ويبلغ بها اليقين الوجودي والمعرفي، من تطهير للذات وإعداد لها بإخضاعها لمختلف التجارب المادية والروحية. وهي شروط قاسية مضنية تتطلب سلامة الجسد وصلابة العود وقوة الأعصاب وقدرة فائقة على التحمل، ولما كان من المحتمل أن يتعرض السالك أثناء مجاهداته إلى مرض في البدن وفساد في المزاج واضطراب في النفس واختلاط في العقل، فإن الششتري كان يخدم مريديه بنفسه ويهيئهم لقطع عقبات الطريق ويساعدهم بإيحاءاته على تطهير ما بباطنهم من أدران، ويحثهم على التركيز الشديد والثبات على الطريق والتحمل والجلد. وهذه المطالب بطبيعة الحال لا يتحملها إلا القلة من الذين دخلوا سلك التصوف عن طواعية أو بعد أزمة روحية، ولهذا فإن بلوغ نهاية الطريق الصوفي وبداية الاتصال بالحق، لا يتم في الحقيقة إلا لخاصة الخاصة.

هـ-إن اتخاذ الشيخ في الطريقة الششترية يعتبر شرطا من أهم الشروط الضرورية لقطع الطريق الصوفي بسلام. ولما كانت هناك شروط ملزمة للشيخ وللمريد تؤسس علاقة عميقة بينهما، تنسج وشائجها ثقة مطلقة للأول بالثاني، واحترام وانقياد وطاعة تفرض من الثاني على الأول، الذي يلتزم بالخنوع والخضوع دون نقاش أو ملاحظة أو إعتراض، إلى حدود تنمحي فيه شخصية المريد وتفنى في شخصية الشيخ، ولا يكون إلا كما يكون الميت بين يدي غاسله.

ولما كانت هذه الصلة الوثيقة والضيقة بين الشيخ والمريد محط اعتراض وانتقاد من طرف فقهاء عصر الششتري أو من غيرهم، الذين قاموا لاستصراخ ما لتلك العلاقة من انعكاسات سلبية على المريد، إذ في ظل نظام الطريقة والمشيخة قد يتم القضاء على مقومات شخصية المريد وجعله تابعا فاقدا لكل إرادة وحرية، ملتزما بما

لا يوافق الشرع بل بما يجر إلى المعصية، فإن "الششتري" لم يغفل عن ما لهذا الانتقاد من وجاهة وأهمية، و لم يستبعد ما يمكن أن تنتج تلك العلاقة من سلبيات وانحرافات اجتماعية ونفسية ودينية وأخلاقية. ولهذا وجدناه زيادة على ما اشترطه على الشيخ من شروط، يؤكد عليه بأن يجعل من خلق القرآن خلقه، ويُصَيِّر من تلك العلاقة تعهدا وإرشادا ومراقبة وتصحيح أوضاع، وليس مجرد علاقة إخضاع وإقصاء وتبعية يغيب فيها الوعي بالحال والمآل .

إن الششتري يحث على أن تكون تلك العلاقة شبيهة بعلاقة الطبيب بالمريض أو بالأحرى بعلاقة المحلل بالمريض النفسي، حيث يكون العلاج رهينا بمدى ثقة المريض بمعالجه وانقياده له عن قابلية وطواعية، مصدقا لإيحاءاته ومستهويا لها، كاشفا عن وعيه الباطن وما به من لواعج، وكذلك بقدرة الطبيب على معرفة علة أسقام مريضه ومركباتها وأسبابها، ومساعدته على محو آثارها.

وهكذا فإن الششتري لاعتقاده بأن سقم القلوب والنفوس هو أعمق وأعسر من سقم الجوارح، لا يوكل معالجتها وجعلها في توافق مع الواقع الحق، إلا لأطباء النفوس المؤهلين من شيوخ الصوفية.

خاتمة الباب الثاني

بعد أن انتهينا من هذا الباب الذي اهتممنا في فصوله الثلاثة بدراسة مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي، وحاولنا من خلالها تكوين نظرة تركيبية متكاملة له، تبين لنا مدى نضج آراء هذا المتصوف الفيلسوف وتناسق قضاياه وشمولية نظرته لمختلف الموضوعات التي قاربها ذوقا وكشفا.

فقد كان فيما أنتجه معبرا عن روح العصر الذي عاشه، وهو عصر نضج التصوف الفلسفي وتعدد مدارسه، وبداية أفول الفكر الحر وسيطرة رجال الدين المتزمتين. كما كان معبرا عن شخصية أخضعت ذاتها لكل تجربة صوفية بحثا عن الحقيقة في مصافيها، إلى أن تم لها الظفر بالتحقيق الكامل : الوجودي، المعرفي، والأخلاقي.

وكانت كتاباته النثرية والشعرية؛ من قصائد وأزجال وموشحات، أداة ناجعة في التعبير عما ذاقه من مواجد وعاشه من مقامات وأحوال وتحقق به من معارف، باسطا لأشق المعاني الصوفية بأغراضها المختلفة الملتوية. فكان له التميز والتفرد بذلك عن أستاذيه القطبين: "ابن عربي"، و "ابن سبعين"، اللذان عبرا عن مذهبيهما بعبارات مغرقة في الرمزية وباصطلاحات غاية في الإبهام والتعقيد ولغة معتمة كثيرا ما كانت وسيلة للإضمار والإخفاء، أكثر ما كانت شفافة وأداة بيان وإيضاح.

ورغم تلمذة "الششتري" على القطبين المذكورين، صانعي هذا التيار وواضعي أسسه الكاملة ، فإن ذلك لم يغير من شيء في بروز شخصيته كمتصوف فيلسوف كانت له مكانته الخاصة بينهما وطبع ببصماته تاريخ التصوف عامة والتصوف الفلسفي خاصة. كما كان له دوره الحاسم في الذهاب بالتصوف الفلسفي إلى حدوده النهائية.

لقد استطاعت نظرته أن تستوعب مختلف الرواسب الفكرية التي خلفتها تيارات الفكر والثقافة العربية في عصره بكل مناحيها، وخاصة المجال الصوفي والصوفي الفلسفي. فكان مذهبه (الليسي) نظرية امتازت باحتوائها وتجاوزها لأطروحات سابقة، عندما أكد على أن الوجود واحد، سواء كان هذا الوجود هو الله أو هو الإنسان، فليس هناك إلا الوحدة لا غير.

ويمكن اعتبار ما وصل إليه زالششتريس في مذهبه من نتائج نظرية وعملية في التصوف، أقصى ما وصل إليه مذهب وحدة الوجود الصوفي، وذلك لتأكيده على ما يلي:

– إن الوجود واحد لا فرق فيه بين الوجود الإلهي والوجود الإضافي بما فيه الإنسان، وأن الإلمام بهذه الحقيقة لا تتطلب البحث في مجال آخر خارج الذات، بل إن الذات الإنسانية نفسها هي كنه الحقيقة المطلقة، فالنظر في الذات الخاصة بما يستوجبه النظر الصوفي من صدق التوجه والتعاطف الشديد، وإعداد النفس وقطع العلائق، وتجاوز الأغيار، قادر على أن يكشف عن الحقيقة، ويجعلها متجلية واضحة صادحة بأن : "لا موجود إلا الله"، وأن الله موجود فقط في الإنسان.

– إن المعرفة الحق هي معرفة الوحدة، ليست وحدة المتشبثين بظاهر الشرع بل وحدة أهل الحقائق الذين يجعلون من الذات الواحدة التي لا تقبل السوى، أساسا لمعرفتهم.

– إن الأخلاق الحق، هي تلك المطبوعة بطابع الوحدة المطلقة (الليسية)، فهو وإن لم يهتم اهتماما كبيرا أو متميزا بالجانب النظري من الأخلاق، إلا أن اهتمامه بالجانب العملي السلوكي، كان بالغ الأهمية، حيث كان تأكيده على مجاهدة النفس وتهذيب سلوكها وتطهيرها وتحضيرها من أجل أن تبلغ الكمال، هو أساس ترقيها إلى مقام لا تنطق فيه إلا بالوحدة، ولا تشهد إلا هي، ولا تتحقق إلا بمعرفتها.

وصفوة القول : ان "الششتري" قد اعتنق عقيدة وحدة الوجود المطلقة، واستطاع أن يصوغ قضاياها في بساطة ووضوح ضمن مذهبه (الليسي)، حتى أصبح لا يرى إلا الوحدة في كل شيء، وحدة في الوجود لا انفصام فيها، وحدة

في المعرفة يستوي فيها معرفة الله أو معرفة الإنسان لذاته، ووحدة الحب التي يذوب فيها الفرق بين المحب والمحبوب، العاشق والمعشوق، وحدة الذكر التي ينتفي فيها التمييز بين الذاكر والمذكور، وحدة العبادة التي لا خلاف فيها بين عابد ومعبود، ووحدة الفعل التي تتحقق بالقرب، فيصير الحق للصوفي المقرب ، روحه وفكره وقلبه وكل جوارحه.

فليس هناك سوى الوحدة التي هي كل شيء، وكل شيء هو الإنسان المتحقق ذاته، ليس ثمة سواه.

استخلاص عام وآفاق

لن نقوم في هذا الاستخلاص العام بتركيب النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا هذا، وذلك لأننا جعلنا لكل فصل من فصوله استنتاجاته الخاصة وركبنا بينها في خاتمة كل باب. وإنما سنوجه اهتمامنا إلى معرفة حالة التصوف في الغرب الإسلامي بعد "الششتري" خاصة تصوف القرن الثامن الذي طغت على معظم فتراته محاولات تسنين الغرض الصوفي وإزالة البدعة عنه (بدعة التفلسف والقول بالوحدة، وبدعة الإغراق في القول بالكرامات واعتقادها والإيمان بمفعولها).

وقد دفع إلى قيام هذا التيار عدة عوامل منها : الظروف العصيبة التي أصبحت تعيشها بلاد الأندلس بعد انهيار الإمبراطورية الموحدية ودخولها في عصرها الطائفي الثاني، وما خلفه من مشاكل اجتماعية ونفسية؛ من ضغط صليبي على الثغور والحواضر الأندلسية، وطمع مريني في الاستيلاء على ما تبقى بين أيدي أمراء الأندلس من بلاد، وتآمر وتحالف مع العدو من أجل البقاء. كل هذا وذاك خلق جوا من الشك في المستقبل، مستقبل بلاد تسقط ثغرا بعد آخر بين أيدي العدو الإسباني والبرتغالي، وجو من عدم الثقة بين رعية متذمرة تتطلع للخلاص وبين حكام لاهين ماجنين باذخين، غدوا دون مستوى تحمل المسؤولية. فكان ملاذ أغلب الجمهور إلى الانخراط في سلك التصوف والإنضمام إلى طوائفه، أو الهروب من الواقع إما بالهجرة وترك الأوطان أو الإنحراف الاجتماعي والخلقي والإدمان على الملذات الحلال منها والحرام.

وقد تعاظمت على هذه الفترة طوائف الصوفية والتف خلق كثير حول شيوخها، واقتنعوا بآرائهم وآمنوا بأفكارهم الداعية للجهاد من أجل إصلاح النفس ومجاهدة العدو الزاحف وإصلاح حال الأمة. وهذا ما كان يقض مضجع الحكام ويذكي توجسهم ويعظم خوفهم من قيام (الرعاع) بثورة للإستلاء على السلطة كما قام بها أسلافهم في وقت مضى.

أمام هذا الوضع المتردي والمتأزم سياسيا واجتماعيا ونفسيا قامت الفئة الحاكمة، المدعمة بالفقهاء والصفوة من القوم من أجل تجاوز الأزمة، بترويج تصوف موافق لإيديولوجيتها منسجما مع الواقع الذي يؤطرها ومعبرا عنه، وذلك محاولة منها للهيمنة على التيار الصوفي واستمالة طوائفه وتسخيرها[1]. وكذلك من أجل ضرب ما يخالفها من اتجاهات، خاصة تلك التي تحمل بين طياتها آراء شيعية وباطنية، فأفتت الفتاوى بسجب نشاطها، والحكم بكفرها وخاصة المتفلسفة منها، التي اعتبرت مخالفة للشريعة، وأنها تنشر البدعة والضلالات بين العامة وتفسد معتقداتهم الإيمانية، كما تحرض على شق عصى الطاعة وتنشر الفوضى والبلبلة[2].

وقد تميز هذا التيار الصوفي السني الذي هيمن على هذه الفترة باعتداله والتزام رواده بمذهب مالك وعقيدة "الأشعري" وتصوف "الجنيد".

وبالرغم من أن التصوف الذي كانت تدعو إليه فئات هذا التيار، كان ينتهج التأويل (الكشف الصوفي) من أجل إدراك بواطن الظواهر في الشريعة، وكذلك كان يميز بين المعرفة الحسية -العقلية، والأخرى الذوقية- الإلهامية، والقول بالحقيقة الإلهية المطلقة التي تحصل بالإلهام بالكشف الوجودي والمعرفي، مثله في ذلك مثل التصوف الفلسفي، إلا أن استعمالهم لهذه المفاهيم وتوظيفهم لها في خطاباتهم كانت تتم عندهم بشكل لا يخرج عن مقررات الشرع، مما جعلهم يصلون إلى نتائج لا تخرج عنه.

ويمكن الوقوف على ما ذهبنا إليه من خلال بعض النماذج البارزة المكونة لهذا التيار والمؤسسة له ، منها :

1- ابن خميس التلمساني (توفي 708 هـ).

يعتبر ابن خميس من الذين انخرطوا في هذا التيار الذي يسعى إلى تسنين التصوف وسجب البدعة عنه، وقصيدته الشعرية الصوفية المكونة من ستة وأربعين بيتا والتي مطلعها :

(1) الخطاب الصوفي المرجع السابق ص 277.

(2) انظر المقدمة ص 323 – 328 وعلي أومليل الخطاب التاريخي ص 181.

عجبا لها أيذوق طعم وصالها — من ليس يأمل أن يمر ببالها

ليست مجرد عملية للمعارضة الفنية والأدبية[3]، ولكنها تحمل في طياتها هدفا أساسيا هو ضرب التيار الصوفي المتفلسف وإحلال التيار الصوفي السني المعتدل محله، ومحاولة ترسيخه بالنظم كما عمل "الششتري" على ترسيخ التيار الصوفي ذي النزعة الفلسفية بنفس الأداة التعبيرية.

وهكذا وبعد إطلاعه على كتب التصوف في عصره وهو عصر انتشار طوائفه ومذاهبه، يقوم بنقد المتفلسف منه ويركز على شيخين من شيوخه هما "ابن سبعين" و"الششتري" معتبرا أنهما لم يدركا حقيقة التصوف، متهما لهما بقصر النظر وخاصة لما ذهبا إليه في الرسالة الفقيرية بالنسبة لابن سبعين، والرسالة العلمية والرسالة البغدادية بالنسبة للششتري، من إسراف في القول عن الفقر، دون أن يكونا مدركين لحقيقته. وهذا ما دفعه إلى الحكم عليهما بالغباء. حيث يقول :

الفقر عندي لفظ دَقَّ معناهُ — كم من غبي بعيد عن تصوره
من رامه من ذوي الغايات عناه — أراد كشف معماه فعماه[4]

وقصيدة ابن خميس المذكورة توضح هذه المسألة أكثر، وتبين اتجاهه ومحاولته في تسنين الغرض الصوفي، حيث يرى فيها أن كل من أجهد نفسه من المحبين المريدين لكشف الحقيقة وبلوغ اليقين الرباني، من حكماء قدماء وفلاسفة ومتصوفة فلاسفة قد ضاعت جهودهم سدى وذهبت تضحياتهم أدراج الرياح وما استطاع أحد منهم بلوغ مراده. حيث يقول :

بلغت بهرمس غاية ما نالها — أحد وناء بها لبعد منالها
وعدت على سقراط سَوْرَةُ كأسها — فهريق ما في الدن من جريالها
وسرت إلى فاراب منها نفحة — قدسية جاءت بنخبة آلها

(3) هذه القصيدة يعارض فيها قصيدة الششتري النونية المعروفة بالشرق والغرب. انظر ديوان الششتري من ص 72 إلى ص 76.

(4) المقري ازهار الرياض ج 2 ص 303 مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1940م/1359هـ والخيال الشعر في التصوف الأندلسي ص 385.

وتغلغلت في سهرورد فأسهرت	عينا يؤرقها طروق حيالها
فحبا شهاب الدين لما أشرقت	وخبا، فلم يثبت لنور جلالها
وبدت على الشوذي منها نفحة	ما لاح منها غير لمعة آلها
بطلت حقيقته وحالت حاله	فيما يعبر عن حقيقة حالها[5]

وهو يرى أن كل الذين أرادوا إدراك الحقيقة وبلوغ اليقين من المحبين قد حادوا عن الطريق الصحيح و لم يبلغوها، ولذلك فهو يرفض نهجهم ويختار طريق سادات القوم الموصلة إلى الحق، صوفية أصحاب الرسالة الممجدين الذين أدركوا الحقيقة ظاهرا وباطنا.

2- ابن الخطيب : 713-776م.

ابن الخطيب يعتبر من أهم ممثلي التيار المناهض للتصوف الفلسفي، ومن أهم العاملين على تسنين أغراضه وإبعاد البدعة عنه، بل يعتبر من صانعي هذا التيار[6]، بحيث يبرز موقفه هذا ودوافعه من خلال كتابه زروضة التعريف في الحب الشريفس. فقد رَكِبَ كغيره من مفكري عصره موجة ضرب التصوف ذي النزعة الفلسفية وتصفية الحساب معه، إرضاءً وتقربا من اديولوجية الحكام والفقهاء التابعين لهم ومن يعيش في كنفهم من المفكرين، وخاصة بعد أن أصبح المذهب المالكي وعقيدة الأشعري عامين ومهيمنين على الميدان الفكري والعقائدي.

فبعد أن استعرض في كتابه المذكور أصنافا من المفكرين الذين اهتموا بالبحث عن الحقيقة المدعوين عنده بالمحبين أو العارفين بالله ووقف على آرائهم؛ رأي القدماء من الفلاسفة ورأي أهل الأنوار من الأقدمين، ورأي الحكماء الإسلامين وفيمن بعدهم من المتممين، ورأي أهل الوحدة المطلقة[7]، يبين تهافت آراءهم وبعدهم عن الحق، ويرفضهم جميعا وخاصة أصحاب الوحدة، سواء منهم القائلون بالوحدة المقيدة الذين خرجوا عن مقررات الشريعة وفسروا النصوص الدينية تفسيرا خاطئا وحرفوا بشروحاتهم وتأويلاتهم من أجل تدعيم آراءهم، الكثير من الآيات القرآنية. كما أسندوا آراءهم على أحاديث غير صحيحة :

(5) أزهار الرياض ح 2 من ص 319 إلى 322.

(6) انظر في هذا المجال كتاب الخطاب الصوفي، نفس المعطيات ص 285.

(7) انظر روضة التعريف ج 2 ص 533 إلى ص 604.

"فيجلبون من الآيات حججا على ما يذهبون إليه، الله يعلم هل تتناول ذلك. إذ لم ينقل في تفسيرها شيء، وأحاديث نبوية لم يثبت شيء منها في الصحيح ولا ينبني عليها حاكم"[8].

وبهذا يحكم عليهم بالخروج عن العقل وعن النقل : "فيما يذهبون إلى تأويله من الحديث الصحيح، وإنما الموضوع فلا كلام فيه. وعلى تقدير صحته والعدول عن الحقيقة فيه، فهو خبر آحاد لا يفيد في العقائد"[9]. أو أصحاب الوحدة المطلقة الذين ارتكبوا مرتكبا غريبا من القول، وهو قول قريب من رأي أصحاب الوحدة المرسلة، الوحدة المقيدة ويلزمهم ما ألزم به الحكم على سابقيهم بالإضافة إلى وهم ما يذهبون إليه وغموضه : "وتعاليه وأشانيع تتبعه وأقاويل وسفسطائية تلزمه"[10]. ليصل إلى التصوف الذي يقترحه ويختاره، تصوف أهل السنة سادة المسلمين، الذي يجب أن يعم ويسود حتى تصلح الأمة.

ولهذا نجده يبسط آراء هذا التصوف كما عرفه السلف الصالح ويعمل النهوض به وإرجاع الحياة إليه[11]، حتى يصبح قادرا على الوقوف أمام التصوف المتفلسف وكذا التصوف ذي النزعة الشعبية، واضعا بذلك طريقة للسلوك الصوفي باستطاعتها أن تساعد السالك على بلوغ الحقيقة في مصافيها.

فهو يرى أن التصوف الحق هو تصوف الرعيل الأول، تصوف الخواص من أهل السنة : "الراعين نفوسهم وأنفاسهم مع الله، الحافظين قلوبهم من طوارق الغفلة باسم التصوف الخلقي"[12]. ومنهم : "إبراهيم ابن أدهم، والفيصل ومعروف، وسري، وبشر، والمحاسبي، وداود الطائي وشقيق البلخي، وطيفور البسطامي، وسهل التستري ..."[13]. وكذلك تصوف المشايخ من الصوفية الذين وهبوا أنفسهم لهداية العباد : "كأبي مدين، وأبي حامد (الغزالي) وابي العباس الرفاعي وأبي الحسن الشاذلي، وعبد القادر الجيلاني، وأبي العباس المرسي، وأبي محمد صالح"[14].

---

(8) روضة التعريف ج 2 ص 602.

(9) روضة التعريف ح 2 ص 603.

(10) روضة التعريف ح 2 ص 620.

(11) مفتاح محمد الخطاب الصوفي : ص 287 وما يليها.

(12) روضة التعريف ص 621.

(13) روضة التعريف ص 622.

(14) روضة التعريف ص 627.

وهذا التصوف الذي يدعو إليه ابن الخطيب هو، حسب ما يعتقد، الذي يَمكّنُ المريد من بلوغ الصدق واليقين، والذي لابد فيه من تحصيل ثمانية أمور: ثلاثة متعلقة بالاعتقادات مثل: الواجب والجائز والمستحيل في حقه تعالى (كما حدد ذلك الأشعري). وخمسة في الأحكام وهي: معرفة الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه، وإذا تمكن السالك من ذلك عليه أن يقوم بالمجاهدات والرياضات لينتقل إلى الإحسان[15]، إلى أن تتحقق المحبة فالمعرفة التي بها تصلح الدين والدنيا.

3- ابن خلدون : (732-808 هـ).

ابن خلدون اتبع كذلك في كتابه شفاء السائل نفس المنهاج الذي اتبعه ابن الخطيب في كتابه روضة التعريف، فهو بعد أن حدد طريق الصوفية بين منهجين: منهج السلف الجاري على الكتاب والسنة والإقتداء والإتباع للأولين من الصحابة والتابعين[16]، ومنهج المتأخرين من الصوفية الذين مزجوا بين التصوف والفلسفة، والذين اهتموا بالوحدة، وهم على اختلاف وتشعب طرقهم يمكن تحديدهم في رأيين: أصحاب التجلي أو أصحاب الوحدة المرسلة، وأصحاب الوحدة المطلقة؛ حيث يعتبر أن هذا التصوف الذي لأصحابه فيه تآليف كثيرة خارجة عن الدين، مشحون بصريح الكفر، لما يقوم به من تأويلات للنصوص الدينية، على أبعد الوجوه وأقبحها وبعدها عن الشريعة[17]. ولهذا فهو يرفضها جميعا معتبرا أن طريق الحق واحدة أما الباطل فسبله المنحرفة متنوعة[18]. وفي مقابل ذلك يبين ابن خلدون أن التصوف الحقيقي كما كان عند السلف الصالح وكبار الصوفية هو اقتداء واتباع وتطبيق عملي دقيق لتعاليم الإسلام دون مخالفة لها لأنه : " **لا يحسن ظن بمن خالف الشرع في قول ولا عمل**"[19].

ومن هنا فهو كذلك يرى أن إصلاح المجتمع لن يتحقق إلا باتباع طريق التصوف الذي هو طريق علم وعمل وليس بطالة وتقاعسا وتواكلا، فالتصوف الصحيح هو

(15) روضة التعريف ج 2 ص 628.
(16) شفاء السائل ص 110.
(17) شفاء السائل ص 58-61-62.
(18) شفاء السائل ص 57 .
(19) شفاء السائل ص 69.

مشاركة إيجابية في الحياة الاجتماعية الإسلامية، كما كان عليه أفراد من الصحابة ومن تبعهم، الذين كانوا يعنون بحياتهم الروحية بمراقبة أعمالهم والحرص على أن تكون في ظاهرها متفقة مع بواطنهم، وبهذا نجده يحدد التصوف الذي يجب اتباع طريقه وهو تصوف يقتدي بالسنة ويبتعد عن البدعة، حيث يقول : "**التصوف رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده، مقدما الاهتمام بأفعال القلوب، مراقبا خفاياها، حريصا بذلك على النجاة. فهذا الرسم هو الذي يميز هذه الطريقة في نفسها، ويعطي تفسيرها على ما كانت عليه عند المتأخرين من السلف والصدر الأول من الصوفية**"[20].

وبهذا يسد الطريق على كل من يحاول أن يأول النصوص الدينية بمدلولات بعيدة عن روح الشريعة بحجة اختلاف الظاهر عن الباطن، ويعتبر أن الظاهر والباطن متفقان، حيث يقول : "**وهذا هو معنى ما يقوله بعض الأكابر من أن للشريعة ظاهرا وباطنا، بمعنى أن لها حكما على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم، وحكما عليهم من حيث باطن أعمالهم، لا ما يموه به بعض الباطنية، ويزخرفونه من أقوال سفسافة ناقضة لمعاقل الشريعة تقتضي أن الشارع أظهر حكما وأبطن آخر، تعالى الله عما يقولون**"[21].

وقد أصبح التصوف بعد هذا القرن يعرف أوضاعا سيئة أدخلته في عصور انحطاطه، كانت انعكاسا لتردي الحالة العامة للمجتمع العربي الإسلامي الوسيط، والمتمثلة في سقوط مملكة غرناطة آخر حصن إسلامي بالأندلس، ودخول الثغور المغربية تحت السيطرة الأجنبية، وانكماش الحضارة العربية الإسلامية وانحصار إشعاعها ثم معاناتها للاغتراب الثقافي بفعل الاستعمار. فساد التزمت والخرافة والإيمان بالخوارق الوهمية، وغدا تمجيد اللاعقل السمة الطاغية على الفكر. كل هذا وذاك سيجعل من التصوف الذي لعب أدوارا اجتماعية لا يمكن نكرانها، قوة مثبطة تركن في تكايا وزوايا وتعمل من خلال أغلب طوائفها وطرقها المختلفة على تكريس هذه الوضعية. كما سيجعل من التصوف أداة للاستغلال وظاهرة عامة من مظاهر التخلف التي عمت المجتمع العربي الإسلامي شرقا وغربا.

---

(20) شفاء السائل ص 18 .

(21) شفاء السائل ص 14 .

ملحق خاص بأهم
مصطلحات الششتري الصوفية

فهرس المصطلحات

نقف في هذا المعجم على أهم المصطلحات التي وردت بين طيات هذا البحث، والتي كثيرا ما استعملها متصوفة الغرب الإسلامي في كتاباتهم النثرية أو الشعرية ومنهم "الششتري"، وهي مصطلحات استقوها إما من أمهات المؤلفات الصوفية المشرقية، أو من القرآن والسنة، أو من ضمن التراث الفلسفي اليوناني المشائي والأفلاطوني المحدث على حد سواء، أو من ضمن الفكر الفلسفي والكلامي والفقهي الإسلامي، وإما أنهم نحتوها.

والجير بالذكر أن الششتري الذي وظف أغلب هذه المصطلحات الصوفية، قد جعلها تنسجم مع معجمه الشعري بعد أن خلصها من جفافها الميتافيزيقي وزودها بمسحة عاطفية روحية تقربها إلى الوجدان.

أ

الأحدية : وهي مرتبة الذات المطلقة أو العماء. ولا نعرف عن الذات الإلهية من حيث هي شيئا، ولا نستطيع أن نصفها بشيء سوى الوجود : "لأنها من هذه الحيثية مجردة من كل اسم ووصف وإضافة". [فصوص الحكم، الفص الإسماعلي ج 1 ، ص90 تقديم وتعليق أبو العلاعفيفي، ط 2، 1982].

الإحاطة : وهي الحقيقة الوجودية الواحدة ومن مرادفتها : الكل والهوهو، والمنسوب إليه، والجامع، والأيس والأصل، وهي تشير جميعا إلى الله أو الحق. [ابن سبعين ، كتاب الإحاطة ، ص70 ، نشر عبد الرحمن بدوي، مدريد 1958].

الأبدال : هم ثلاثون رجلا يروون الحديث، قلوبهم على قلب إبراهيم خليل الرحمان، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا. ومن الأبدال ثلاثمائة شخص على قلب آدم لكل واحد منهم من الأخلاق الإلهية ثلاثمائة خلق وأربعون شخصا على قلب نوح. وخمسة على قلب جبريل. وثلاثة على قلب ميكائيل.[معجم المصطلحات الصوفية ، عبد المنعم الحنفي ط 1، 1980].

الاتحاد : هو تصيير ذاتين واحدة، وهو حال الصوفي الواصل، وقيل هو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد، معدومة في أنفسها. [اصطلاحات الصوفية ، وعبد الرزاق الكاشاني أو القاشاني ، ص49 ، ق1 ، تحقيق وتقديم عبد العال شاهين ط1 1992 القاهرة].

الاتصال : هو عبارة عن رؤية العبد ذاته متصلة بالموجود الأبدي من غير انقطاع. [القاشاني ، ض 50].

الأحوال : الغيبة والحضور والصحو والسكر والوجد والهجوم، والفناء والبقاء، كلها من أحوال القلوب المتحققة بالذكر والتعظيم لله. [السراج الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة 1960 ،ص 490].

الإرادة : هي شرارة من نار المحبة في القلب تجعل السالك مستعدا لدواعي الحق، أو هي الإقبال بالكلية على الحق، والأعراض عن الخلق وهي ابتداء المحبة. [م.ص.ص، د حنفي ،ص 13 - 14].

الأعيان : هي حقائق الممكنات في علم الله وهي صورة حقائق الأسماء الإلهية. [الكاشاني ،ق1 ، ص 85].

الألف : إشارة إلى الذات الأحدية، أي الحق تعالى من حيث أنه أول الأشياء في أزل الأزل. [الكاشاني ، ق1 ، ص 49].

الإنسان الكامل : هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية الجزئية والكلية، وهو الواسطة بين الحق والخلق، وبه وبمرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي سبب بقاء ما سوى الحق إلى العالم كله علوا وسفلا. [الجرجاني، التعريفات، ص30، دار الفكر ط 1، 1998].

الأوتاد : هم أربعة رجال، منازلهم على منازل الجهات الأربع من العالم، شرق وغرب وشمال وجنوب، مع كل واحد منهم مقام تلك الجهة، ويحفظ الله تلك الجهات لكونها موضع نظر الله تعالى. [الجرجاني ، ص 31].

ب

الباطل : هو كل ما كان سوى الله والباطل معدوم فليس في الحقيقة وجود سوى الله. [الكاشاني ، ق1 ص 62].

البرزخ : هو العالم المشهود بين عالم المعاني وعالم الأجساد. [اصطلاحات ابن عربي ص73 تحقيق عبد الوهاب الجالي ، ط 1، 1990].

البسط : وهو بسط القلب في حالة الكشف وهو حالة من غير تكلف لا يكون إتيانها بالكسب ولا ذهابها بالجهد، والبسط في نظر العارفين كالرجاء في نظر المريدين. أو هو : حال من يسع الأسماء ولا يسعه شيء وعدل هو حال الرجاء. [اصطلاحات ابن عربي ،ص 58].

البصيرة : وهي عبارة عن قوة القليب المضيئة بنور القدس، يرى بها الإنسان حقائق الأشياء وبواطنها كما ترى النفس بالبصر صور الأشياء وظواهرها. [الكاشاني، ق 1، ص 64].

البقاء : رؤية العبد قيام الله على كل شيء، وقيل بقاء العبد بقيام الله له قي قيامه قبل قيامه لله بالله. وقيل هو أن يفنى عماله ويبقى بما لله. وهو مقام النبيين.[حنفي، ص 35].

البدعة : الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون و لم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي، أو هو الفعل المخالف للسنة. [الجرجاني، ص 33].

البـد : هو النصيب أو الحظ وبد العارف يعني ما يجب أن يصيبه العارف ليبلغ هذه الدرجة من العلوم وأعمال ليبلغ الدرجة العليا في التصوف. والبد عند ابن سبعين هو الواحد الحق : "ولا يبقى لك توجه إلا إلى بدك الحق الواحد الحق وحده". [الرسالة الفقيرية ،رسائل ابن سبعين ، تحقيق ع. بدوي، ص 223].

ت

التأويل : صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة، ولذلك فهو يختلف باختلاف حال المؤول من صفاء الفهم ورتبة المعرفة. والتأويل الصوفي هو التعبير أو المجاز. إنه عبور من ظاهر العبارة إلى باطنها. [الجرجاني، ص 32].

التجريد : خلو قلب العبد وسره عما سوى الله، بمعنى أن يتجرد بظاهره عن الأعراض، وبباطنه عن الأعواض، وهو ألا يأخذ من عرض الدنيا شيئا، ولا يطلب عما ترك منها عوضا من عاجل ولا آجل، بل يفعل ذلك لوجوب حق الله لا لعلة غيره. ولا لسبب سواه. [حنفي ، ص 41].

التجلي : هو إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه وقيل ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على ثلاثة أحوال.

1- **تجلي الذات** : وهو المكاشفة أو كشوف القلب في الدنيا كما يظهر من الحديث "اعبد الله كأنك تراه..."

2- **تجلي صفات الذات** : وهو أن تتجلى له قدرته عليه فلا يخاف غيره، وكفايته له فلا يرجو سواه.

3- **تجلي حكم الذات** : وهو يكون في الآخرة، فريق في الجنة وفريق في النار.[حنفي، ص 42].

التحقيـق : ظهور الحق في صورة الأسماء الإلهية أو هو الوصول إلى المعرفة بالله.. [حنفي ، ص 43].

التصوف : هو الوقوف على آداب الشرع ظاهرا وباطنا وهو عبارة عن الأخلاق الإلهية وقد تستعمل كلمة التصوف أحيانا مرادفة لمكارم الأخلاق، والتصوف هو اجتناب الأخلاق السيئة استعدادا لقبول تجلي الصفات الإلهية. [ابن عربي، ص74، الجرجاني، ص 44].

التلوين : هو أن ينتقل العبد من حال إلى حال، ويقول ابن عربي:سالتلوين مقام ناقص عند أكثر العرفاء ولكن عندنا هو أكمل المقامات لأن حال العبد في التلوين حال يقول الله تعالى بشأنها: "كل يوم هو في شان". [الإصطلاحات ، ص 66].

التوحيد : في اللغة، الحكم بأن الشيء واحد، والعلم بأنه واحد، وعند أهل الحقيقة تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان. [الجرجاني، ص 51].

التوكل : الثقة بما عند الله، واليأس عما في أيدي الناس. [الحرجاني ، ص 52].

التجريد : إماطة السوى والكون على السر والقلب، إذ لا حجاب سوى الصور الكونية والأغيار المنطبعة في ذات القلب. [الرجاني ، ص 54].

التشبيه : التشبيه الإلهي عبارة عن صورة الجمال، لأن الجمال الإلهي له معان، وهي الأسماء والأوصاف الإلهية، وله صور وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس أو المعقول، وللحق تشبيهان : تشبيه ذاتي، وهو ما عليه من صور الموجودات المحسوسات أو ما يشبه المحسوسات في الخيال. وتشبيه وصفي وهو ما عليه من صور المعاني الأسمائية المنزهة عما يشبه المحسوس في الخيال. [عبد الكريم الجيلي ، الإنسان الكامل ، ص 36].

التنزيه : هو عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف الخلق. [الجرجاني، ص 58].

ث

الثنوية : هم الذين عبدوا الله من حيث نفسه تعالى، لأنه جميع الأضداد بنفسه فشمل المراتب الحقية والمراتب الخلقية، فهو الظاهر في الأنوار كما أنه عبارة عن ظلمة، فعبدوا النور والظلمة، لأنه سبحانه في نظرهم يجمعه وضده بنفسه فهو المسمى بالحق وهو المسمى بالخلق. [حنفي ، ص 57].

ج

الجميعة : هي اجتماع الهمم في التوجه إلى الله والاشتغال الكامل به، وقطع عما سوى الله، والجمعية هي ضد التفرقة ، وهي نزوع الخاطر للإشتعال بالحق.] الكاشاني ، ص 67 [

الجوهر : الجوهر هو أصل الشيء وهي ماهيته، إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وهو منحصر في خمسة : هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل. [الجرجاني، ص 58].

الجهاد : الجهاد الأصغر، والجهاد الأكبر، وهو المجاهدة للنفس الأمارة. [حنفي، ص 69].

ح

الحال : هو ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط ... من غير تصنع، ويسمى الحال أيضا بالوارد ولهذا يقال أن الأحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه. ومن شرط الحال كما يرى ابن عربي، أن يزول ويعقبه الميل، وأن يصفو، وقد لا يعقبه الميل، ومن هنا نشأ الخلاف، فمن أعقبه الميل قال بدوامه، ومن لم يعقبه الميل قال بعدم دوامه. [الإصطلاحات، ص 55].

الحقوق : حقوق النفس ما يتوقف عليها حياتها وبقاؤها، وما زاد فهو حظوظ وهي الأحوال والمقامات والمعارف والإرادات والمعاملات والعبادات. [حنفي، ص 79].

الحظوظ : هي حظوظ النفس وهي لا تجتمع مع الحقوق لأنهما ضدان لا يجتمعان. [اللمع ، ص 413].

الحجاب : هو كل ما يستر المطلوب عن العين (ابن عربي،ص69)، والحجاب عند أهل الحق هو انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجل الحق. [حنفي، ص 75].

الحرية : هي الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وللحرية مراتب : حرية العامة وهي عبارة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة، هي عبارة عن رق المرادان وتتحقق بفناء إرادة النفس في إرادة الحق. وحرية خاصة الخاصة عبارة عن رق الرسوم والآثار وذلك لانمحاقهم في تجلي الأنوار. [حنفي، ص 77].

الحـق : الحق هو الله، والحق كذلك هو كل ما فرض على العبد من جانب الله وكل ما أوجبه الله على نفسه [ابن عربي ص 72].

حق اليقين : عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علما وشهودا وحالا، لا علما فقط. وقيل : علم اليقين ظاهر الشريعة، وعين اليقين الإخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها. [الجرجاني ص 64].

حقيقة الحقائق : هي مرتبة الأحدية الجامعة بجميع الحقائق وتسمى "حضرة الجمع" و"حضرة الوجود". [الجرجاني، ص 65].

الحقيقة المحمدية : هي الذات مع التعيين الأول وهو الاسم الأعظم. [الكاشاني، ص 82].

الحكمة : هي أسرار الحقيقة التي لا يطلع عليها علماء الرسوم والعوام على ما ينبغي فيضرهم أو يهلكهم. [الكاشاني ،ص 83].

الحلول : فكرة صوفية تجزم بأن الحق اصطفى أجساما حل فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية. [حنفي، ص 82].

الخلق : (بضم الألف) عبارة عن هيأة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورؤية. [الجرجاني، ص 73].

الخرقة : هي المرقعة التي تعبر عن الفقر، ولبسها يعني ارتباط بين الشيخ والمريد وتحكيم من المريد للشيخ في نفسه، وفيها معنى المبايعة، وهي عتبة الدخول في الصحبة الصوفية ويأخذ الشيخ على المريد عهد الوفاء بشرائط الخرقة. [حنفي،ص 89].

الخلوة : هي محادثة السر مع الحق حيث لا أحد ولا ملك، والخلوة هي العزلة عند بعض الصوفية وغير العزلة عند البعض الآخر، فالخلوة من الأغيار، والعزلة من النفس وما تدعوا إليه ويشغل عن الله. وقيل الخلوة ترك اختلاط الناس ولو كان بينهم، قيل كذلك أنها الأنس بالذكر، أو هي الخلوة عن جميع الأذكار إلا عن ذكر الله. [التهانوي ، ج 2 ، ص 245].

الدين : الدين عند متصوفة وحدة الوجود دينان، دين عند الله، وعند من عرفه الحق تعالى، ومن عرف من عرفه الحق، ودين عند الخلق، وقد اعتبره الله، فالدين عند الله هو الذي اصطفاه الله، وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق. [ابن عرتي ، فصوص الحكم ، ج 1، ص 94].

ذ

الذات : مطلق الذات هو الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات في عينها لا في وجودها، فكل اسم أو صفة استند إلى شيء فذلك الشيء هو الذات، سواء كان معدوما كالعنقاء أو موجودا كسائر الموجودات. وذات الله تعالى غيب الأحدية وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق ولا مناف ولا مضاد.[الجيلي ، ص 70].

الذخائر : ذخائر الله قوم من أوليائه تعالى، يدفع بهم البلاد عن عباده، كما يدفع بالذخيرة بلاء الفاقة. [الكاشاني ، ص 142].

الذوق : نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن يعتمدوا في ذلك على كتاب أو غيره. [الجرجاني، ص 78].

ر

الرجاء : هو الأمل وعند الصوفية تعلق بحصول محبوب في المستقبل. [الجرجاني، ص 80].

الروح : هي الجوهر اللطيف الصافي الشريف الذاكر العارف مهبط الأنوار الإلهية الصادرة من أمر الله، وهي محل للصفات المحمودة والعلم بها استأثر بها دون خلقه. [الجرجاني، ص 28].

الـرب : اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات إلى الموجودات العينية أرواحا كانت أو أجسادا، فإن نسبة الذات إلى الأعيان الثابتة هي منشأ الأسماء الإلهية كالقادر والمريد، ونسبتها إلى الأكوان الخارجية هي منشأ الأسماء الربوبية. كالرزاق والحفيظ، فالرب اسم خاص يقتضي وجوب المربوب وتحققه، والإله يقتضي ثبوت المألوه وتعينه. [الكاشاني، ص 144].

الربـاط : أصل الرباط ما يربط فيه الخيول، ثم قيل لكل ثغر يدفع أهله عمن وراءهـم رباط، فالمجاهد المرابط يدفع عمن ورائه، والمقيم في الربـاط على طاعة الله يدفع به وبدعائه البلاء عن العباد والبلاد، وقيل الرباط لجهاد النفس، والمقيم في الرباط مرابط مجاهد لنفسه، وهو الجهاد الأكبر على ما روى عن النبي ﷺ. [حنفي، ص 108].

الرتــق : قد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها، وعلى كل بطون وغيبة، كالحقائق المكنونة في الذات الأحدية قبل تفاصيلها في الحضرة الواحدية، مثل الشجرة في النواة. [حنفي، ص 110].

الرسـم : هو الخلق وصفاته. أي كل ما سوى الله. [الكاشاني، ص 146].

الرمـز : معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظهر به إلا لأهله. [السراج الطوسي، ص 149].

ز

الزهـد : هو بغض الدنيا والإعراض عنها، ولا يبلغ أحد حقيقة الزهد حتى يجمع بين ثلاث خصال : عمل بلا علاقة، وقول بلا طمع وعز بلا رياسة. [الجرجاني، ص 83].

س

السالك : هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه وتصوره فكان العلم الحاصل له عينا يأبى من ورود الشبهة المضلة له.
والسالكون أربعة أقسام : سالك مجرد، ومجذوب مجرد، وسالك مدارك بالجذبة، ومجذوب متدارك بالسلوك. [ابن عربي ، ص 45].

السفـر : هو توجه القلب إلى الحق، وعلم السفر هو علم التصوف. [ابن سبعين الرسالة الفقيرية، ص 6].

السلوك : تهذيب الأخلاق ليستعد العبد للوصول، بتطهير نفسه عن الأخلاق الذميمة وبالنهج على الأخلاق الحميدة بالذكر. [ابن عربي، ص 52].

ش

الشطح : كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى، وقيل هو عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب. [الجرجاني، ص 91].

الشيـخ : هو الذي سلك طريق الحق وعرف المخاوف والمهالك، فيرشد المريد ويشير إليه بما ينفعه وما يضره، وهو كذلك الذي يقرر الدين والشريعة في قلوب المريدين والطالبين. [التهانوي، ج 4،ص 95].

ص

الصحو : هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبة وزوال إحساسه، وعكسه السكر ومعناها قريب من معنى الحضور والغيبة، والفرق بين الحضور والصحو، ان الصحو حادث والحضور على الدوام، والصحو والسكر أقوى وأتم وأقهر من الحضور والغيبة. [السراج الطوسي، ص 416].

الصوفي : هو الفاني بنفسه، الباقي بالله تعالى، المستخلص من الطبائع المتصل بحقيقة الحقائق. [التهانوي، ج 4 ، ص 416].

ط

الطريقة : السيرة المختصة بالسالكين من قطع المنازل والترقي في المقامات. [الكاشاني، ص 85].

الطوالع : وهي أول ما يبدو من تجليات الأسماء الإلهية على باطن العبد. فيحسن أخلاقه وصفاته بتنوير باطنه، أو هي أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فتطمس سائر الأنوار. [ابن عربي،ص 65].

ظ

الظاهـر : ظاهر العلم عبارة عن أعيان الممكنات، وظاهر الممكنات هو تجلي الحق بصورة أعيانها وصفاتها، وظاهر الوجود عبارة عن تجليات الأسماء. [الجرجاني، ص 102].

ع

العارف : العارف من أشهده الرب عليه فظهرت الأحوال عن نفسه والمعرفة حاله. [ابن عربي، ص 72].

العرش : مظهر العظمة ومكانة التجلي وخصوصية الذات ويسمى جسم الحضرة ومكانها، لكنه المكان المنزه عن الجهات الست. وهو الفلك المحيط بجميع الأفلاك المعنوية والصورية.] الجرجاني ، ص127 [

العلائق : هي الأسباب التي يتعلق بها الطالبون وفوتهم بسببها المراد، وقطع العلائق هو انشغال العبد بها حتى تقطعه عن الله تعالى. [حنفي، ص 186].

العلم الباطن : هو العلم المستنبط وهو علم أهل التصوف. [حنفي، ص 187].

العلم الظاهر : هو علم الأعمال الظاهرة التي هي على الجوارح الظاهرة. [حنفي، ص 188].

العلم اللدني : هو العلم الذي يتعلمه العبد مباشرة من الله تعالى من غير وساطة ملك أو نبي، بالمشافهة والمشاهدة، كما حصل للخضر عليه السلام والمستخلص من قوله تعالى ﴿وآتيناه من لدنا علما﴾. [التهانوي، ص 1066].

العنقـاء : هو الهباء الذي فتح الله فيه أجساد العالم، مع أنه لا عين له في الوجود إلا بالصورة التي فتحت فيه، وإنما يسمى بالعنقاء لأنه يسمع بذكره ويعقل ولا وجود له في عينه. [ابن عربي، ص 66، الجرجاني، ص 113].

العيـن : إشارة إلى ذات الشيء الذي تبدو منه الأشياء. [حنفي، ص 19].

غ

الغوث : هو القطب إذا ما صار ملاذا وملجأ، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضوع نظر الله من العالم في كل زمان، وهو على قلب إسرافيل عليه السلام. [ابن عربي، ص 56].

ف

الفقر : وهو مقام شريف، وسمي الصوفية بالفقراء لتخليهم عن الأملاك، وحقيقته أن لا يستغني العبد إلا بالله. [حنفي، ص 207].

الفناء : تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، فكلما ارتفعت صفة قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحق سمعه وبصرد. [التهانوي، ص 1158].

الفيض : وهو يفيد التجلي الإلهي، فإن ذلك التجلي هيولاني الوصف، وإنما يتعين ويتقيد بحسب المتجلي، فإن كان التجلي له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة إليه تجليا وجوديا فيفيد الوجود. وإن كان التجلي له موجودا خارجيا كالصورة المسواه، يكون التجلي بالنسبة إليه بالصفات، ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحياة نحوها. [التهانوي، ص 1127].

ق

القابل : هو الأعيان الثابتة من حيث قبولها فيض الوجود من الفاعل الحق وتجليه الدائم الذي هو فعله. [التهانوي، ص 1204].

القبض : حال شريف لأهل المعرفة، إذا قبضهم الحق أحشمهم عن تناول المباحات، ويقابله البسط. [السراج الطوسي، ص 48].

القرب : قرب العبد من الحق سبحانه بالمكاشفة والمشاهدة والانقطاع عما دون الله. [التهانوي، ص 1164].

القطب : عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، ويسمى بالغوث أيضا باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهو خلق على قلب محمد ﷺ ويسمى أيضا بقطب العالم، وقطب الأقطاب، والقطب الأكبر. [الجرجاني، ص 125].

القصد : القبلة ويميز فيها بين القصد الأول وهو العلية التي يكون فيها الخالق والمخلوق شيء واحد، والقصد الثاني وهو العلية التي تكون بين ذوات الممكنات. [ابن سبعين ، بد العارف، ص 199، تحقيق جوزج كثورة، ط1، بيروت 1978].

ك

الكشف : الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا. [الجرجاني، ص 120].

الكرسي : هو تجلي جملة الصفات الفعلية، فهو مظهر الاقتدار ومحل نفوذ الأمر والنهي والإيجاد والإعدام. [ابن عربي، ص73، والجيلي، الإنسان الكامل ، ج 2، ص 5].

الكرامة : الكرامات للأولياء والمعجزات للأنبياء، وظهور الكرامات على الأولياء جائز، والدليل على جوازه، أنه أمر موهوم في العقل لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول. [حنفي، ص 223].

ل

اللوح المحفوظ : نور إلهي حقي متجل في مشهد خلقي انطبعت الموجودات فيه انطباعا أصليا، فهو أن الهيلولى لأن الهيلولى لا تقتضي صورة إلا وهو منطبع في اللوح المحفوظ. [التهانوي، ص 1292].

م

المجاهدة : صدق الافتقار إلى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه، وقيل فطام النفس عن الشهوات ومنع القلب عن الأماني والشبهات. [حنفي، ص 136].

المحـــو : رفع أوصاف العادة بحيث يغيب العبد عن عقله ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر. [الجرجاني، ص 144].

المريـــد : هو من انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وتجرد عن إرادته، أو هو سالك الطريق بالمجاهدة الشاقة والمكابدة والصبر على البلاء رجاء الحصول على النعماء، إذ علم أنه ما يقع في الوجود إلا ما يريده الله تعالى لا ما يريده غيره، فيمحو إرادته فلا يريد إلا ما يريده الحق. [حنفي، ص 242].

المـــراد : هو عبارة عن المجذوب عن إرادته، والمراد من المجذوب عن إرادته ومن خصائص المحبوب أن لا يبتلي بالشدائد والمشاق في أحواله، فإن ابتلى فذلك يكون محبا لا غير. [الجرجاني، ص 146].

المكاشفة : بالعيون تكون هي الإبصار، وبالقلوب هي بالاتصال وهي خصور القلب بنعت البيان، فيكشف له ما يستتر على الفهم كأنه رأي عين. [حنفي، ص 248].

المحقق : هو المتحقق بالحق والخلق، ويرى أن كل مطلق في الوجود له وجه إلى التقييد، وكل مقيد له وجه إلى الإطلاق، بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق، ووجه مقيد، ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا ومحققا. [حنفي، ص 234-235].

ن

ناسوت : هو محل اللاهوت، ويطاق أيضا على عالم الشهادة، أي الدنيا. [التهانوي، ص 1396].

نجبـــاء : وهم أربعون رجلا، قائمون بإصلاح أحوال الناس وحمل أثقالهم لاختصاصهم برحمة فطرية. [الجرجاني، ص 166].

نديم الدهر : هو العقل الأول الذي فاض عن الله، ومن مرادفاته الكلمة المرددة، والانفصال الصادق، وصاحب الوجهين والقضاء الحتم [ابن سبعين، بد العارف، ص 119].

نقباء : هم المطلعون على خفايا الضمائر، لا بكشاف السائر لهم من وجود السرائر وهم ثلاثمائة في كل زمان. [الجرجاني، ص 169].

النفس : (بفتح الفاء) ترويح السالك من ضغطه حجاب الغيبة بسراج أنوار مبادئ الوصلة، والنفس عند زابن عربيس هو أصل العماء الذي خلق عنه العالم وهو حركة شوقية. [الكاشاني، ص 114].

النفس : ما مال إلى جانب النقص غالب الأحوال، وهي من الصفات المذمومة : النفس الأمارة. مأوى الشرور وطبع الأخلاق الدميمة، واللوامة تلوم نفسها على ما صدر عنها من سيئات، والمطمئنة التي انخلعت من صفاتها الدميمة وتخلقت بالأخلاق الحميدة. [التهانوي، ص 1402].

و

الواحدية : هي مجلى ظهرت الذات فيها صفة، والصفة ذاتا فالواحدية هي التي يظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها. لكن بحكم الذات لا بحكم افتراقها ، فكل منها فيه عين الآخر . [الجيلي ،ج 1 ص 29].

الولاية : هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وقبل تولي الحق سبحانه وتعالى عبده بظهور أسمائه وصفاته عليه علما وعينا وحالا وأثر لذة وتصرفا. [الكاشاني، ص 79].

الولي : وهو من يتولى الله سبحانه أمره فلا يكله إلى نفسه لحظة، وكذلك من يتولى الله تعالى وطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان. ومن شرط الوالي أن يكون محفوظا، كما أن من شرط النبي أن يكون معصوما. [حنفي، ص 269].

الوجد : التواجد والوجود : التواجد بداية وهو يوجب استيعاب العبد. والوجد واسطة وهو يوجب استغراق العبد، والوجود نهاية وهو يوجب استهلاك العبد، كمن شهد البحر ثم ركب البحر ثم غرق في البحر. [ابن عربي، ص 58-59].

المصادر والمراجع المكتوبة بالعربية أو المنقولة إليها

- ابن خلدون : (عبد الرحمن) :

–كتاب المقدمة دار الكتاب العربي بيروت بدون تاريخ

– شفاء السائل لتهذيب المسائل : نشره وعلق عليه الأب أغناطيوس عبد خليفة اليسوعي. بحوث ودراسات إدارة معهد الآداب الشرقية، المطبعة الكاتوليكية، بيروت بدون تاريخ.

– شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر تحقيق وتعليق : ذ محمد بن تاويت الطانجي استنبول 1958.

– كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم (أو تاريخ ابن خلدون) بيروت 1979 م.

- ابن عربي (أبو بكر محي الدين) :

– كتاب الفتوحات المكية أربع مجلدات دار الفكر بدون تاريخ.

– كتاب فصوص الحكم، حققه وعلق عليه د. أبو العلا عفيفي دار الكتاب العربي بيروت ط. 2. 1980 .

–ابن سبعين (عبد الحق) :

– كتاب "بد العارف" تحقيق جورج كثورة ط 1 بيروت 1978م.

– رسائل ابن سبعين، تحقيق د. ع بدوي القاهرة 1972

– ابن قسي (أحمد بن حسن ابو القاسم).

– كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، دراسة وتحقيق د. محمد الأمراني ط 1.

– الكلام على المسائل الصقلية زنشر شرف الدين بالثقايا بيروت 1941 م
– رسائل ابن سبعين تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي القاهرة 1973 م.
– كتاب الإحاطة : نشر عبد الرحمن بدوي صحيفة معهد مدريد 1958م .

– **ابن تيمية : (تقي الدين) :**
– مجموعة الرسائل والمسائل خمسة أجزاء في مجلدين دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط 1. 1403 هـ 1983 م.
– مجموع فتاوى ابن تيمة المجلد 11 الخاص بالتصوف، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب –الرباط– دون تاريخ.
– مجموع الرسائل الكبرى جزءان دار الفكر، دون تاريخ.
– الفرقان بين أولياء الحمن وأولياء الشيطان الطبعة I تحقيق محمد عبد الوهاب فايز دار العلم للملايين القاهرة دون تاريخ.

– **ابن الجوزي (عبد الرحمن) :**
– كتاب تلبيس إبليس دار الفكر بدون تاريخ.

– **ابن الخطيب (لسان الدين) :**
– الإحاطة في أخبار غرناطة أربع مجلدات تحقيق محمد عبد الله عنان ط 2 الخانجي القاهرة 1393 هـ 1974 م.
– روضة التعريف بالحب الشريف، جزءان، تحقيق محمد الكتاني دار الثقافة ط 1 الدار البيضاء 1970 م.
– أعمال الأعلام نشر لفي بروفنصال تحت عنوان تاريخ إسبانيا الإسلامية بيروت 1956 م.

– **أومليل (علي) :**
الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجه ابن خلدون ط 2, 1984م.

– **ابن الأبار (محمد بن عبد الله) :**
– كتاب المعجم في أصحاب القاضي دار الكتاب العربي القاهرة 1968 م.

- التكملة لكتاب الصلة نشر عزة العطار الحسيني القاهرة 1955 م.
- الحلة السراء، تحقيق د. حسين مؤنس القاهرة 1963 م.

- **ابن الفرضي (أبو الوليد عبد الله) :**
- تاريخ علماء الأندلس : المكتبة الأندلسية مصر 1966 م.

-**ابن أبي اصيبعة (موقف الدين أبو العباس) :**
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ثلاثة أجزاء ط 2 بيروت 1979 م.
- ابن حزم (أبو محمد علي) :
- كتاب الفصل في الأهواء والملل والنحل وبهامشه كتاب الملل والنحل للشهرستاني 3 مجلدات ط 2 بيروت 1975.

- **ابن النديم (محمد بن إسحاق) :**

الفهرست دار المعرفة بيروت دون تاريخ.

-**أبو ريان (علي) :**
- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام بيروت 1976.

- **ابن عبد المالك (أبو عبد الله) :**
- كتاب الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة تحقيق محمد بن شريفة ، دار الثقافة، بيروت دون تاريخ.

- **ابن الزبير (أبو أحمد أحمد) :**
- كتاب صلة الصلة -ذيل الصلة البشكوالية في تراجم أندلسية أصدره لفي بروفنصال الرباط 1937 م.

- **ابن العريف (أبو العباس) :**
- كتاب محاسن المجالس تحقيق وتقديم بالفرنسية اسين بلاثيوس،المكتبة الشرقية، بول غوتيه باريس 1933.

- **ابن إبراهيم (أبو العباس) :**
- الإعلام بمن حل مراكش واغمات من الإعلام ج الثاني 1974 م.
- **ابن فرحون (برهان الدين) :**
- المذهب في معرفة أعيان المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- **ابن خلكـان :**
- كتاب وفيات الأعيان تحقيق د. إحسان عباس بيروت 1968 م.
- **ابن ابي زرع (علي) :**
- الأنيس المطرب بروض القرطاس الرباط 1973.
- **إحسان (عباس) :**
- تاريخ الأدب الأندلسي ط 2 بيروت 1969 م.
- **ابن قنفد (أبو العباس أحمد الخطيب) :**
- كتاب أنس الفقير وعز الحقير نشر محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط 1965 م.
- **ابن خلدون (يحي) :**
- كتاب بعية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد تقديم د. عبد المجيد حاجي الجزائر 1980 م.
- **ابن عبد الله (عبد العزيز) :**
- تاريخ المغرب مكتبة المعارف الرباط ق II لدون تاريخ.
- **ابن شقرون (محمد احمد) :**
- مظاهر الثقافة المغربية في القرن 13 م إلى 15م بحث أنجز سنة 1960 م.
- **ابن تومرت (المهدي) :**
- كتاب أعز ما يطلب تقديم وتحقيق عمار طالبي الجزائر 1985م.

- **أرنولد (سير طوماس) وجمهرة من المستشرقين :**
- كتاب تراث الإسلام عربه وعلق عليه : جريس فتح الله ط 3 دار الطليعة بيروت 1978.

- **ابن مسرة (محمد) :**
- **رسالة :** خواص الحروف وحقائقها وأصولها.
- **رسالة :** الاعتبار (التبصرة).

1)- صورة للمخطوطين نشر د. محمد كمال جعفر بمجلة كلية التربية جامعة طرابلس ليبيا 1974.

2)- نشر وتحقيق كامل محمد عويضة ضمن كتاب ابن مسرة ط 1 بيروت 1993.

- **أشنيفر (أسوالد) :**
- كتاب تدهور الحضارة الغربية الجزء II ترجمته أحمد الشيباني الطبعة الأولى بيروت 1964م.

- **إمام (عبد الفتاح) :**
- كتاب دراسات هيجيلية القاهرة 1985 م.

- **أمين (أحمد) :**
- كتاب ظهر الإسلام ح 4 الطبعة الأولى بيروت 1969م.

- **ابن مريم :**
- كتاب البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان طبعة فاس 1309 هـ.
- أبو حيان (أثير الدين عبد الله الأندلسي) :
- كتاب النهر الماد من البحر على هامش البحر ح 3 القاهرة 1328م.
- كتاب البحر المحيط الجزء الخامس مصر 1928م.

- **أبو الوفا القريشي (عبد القادر بن محمد) :**
-كتاب الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية حيدر أباد 1332 هـ.

–ابن برجان (عبد السلام) :

– "كتاب ترجمان الحق المبثوث في الأمر والخلق" أو شرح أسماء الله الحسنيس 3 أجزاء مخطوط المكتبة الوطنية باريس تحت رقم ARABE 2642 ومخطوط المتحف البريطاني تحت رقم Or 1212. 411

– أمين (عثمان) :

– كتاب الفلسفة الرواقية ط 2 القاهرة 1971.

– أرنولد (توماس) :

– كتاب تراث الإسلام تعريب، جريش فتح الله ط 3 بيروت 1971م.

– ابن عماد (الحنبلي) (أبو الفلاح عبد الحي) :

– كتاب شذرات الذهب في أخبار من ذهب تحقيق لجنة إحياء التراث العربي دار الآفاق الجديدة بيروت دون تاريخ.

– ابن مسكوية (أحمد) :

– كتاب تهذيب الأخلاق طبعة الجامعة الأميركية بيروت 1966.

– ابن منظور :

لسان العرب.

– الأندلسي (صاعد) :

– كتاب طبقات الأمم تحقيق حياة العبد بوعلوان دار الطليعة بيروت ط 1، 985 م.

– إخوان الصفا :

– كتاب رسائل إخوان الصفا ثمانية أجزاء بيروت 1983.

– أرسطو طاليس :

– كتاب "الأخلاق إلى نيقوما خوص" ترجمة أحمد لطفي السيد جزءان القاهرة 1964م.

- ابن عجيبة (أحمد بن محمد) :

- شرح قصيدة صح عندي الخبر ضمن مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم المخطوط D 1107 869.

- كتاب إيقاض الهمم في شرح الحكم والفتوحات الإلهية جزءان دار المعرفة بيروت دون تاريخ.

- ابن شاكر الكتبي :

- كتاب فوات الوفيات القاهرة 1299هـ

- بلثيوس (أسين) :

- كتاب "ابن عربي" حياته ومذهبه نقله إلى العربية د. عبد الرحمن بدوي ط 1 لبنان 1979م.

- بالنتيا (انخل جنثالث) :

- كتاب "تاريخ الفكر الأندلسي" ترجمة حسين مؤنس القاهرة 1955م.

- بروفنصال (ليفي) :

- كتاب "حضارة الغرب في الأندلس" ترجمة دوغان قرطوط بيروت دون تاريخ.

3- البطليوسي (ابن السيد أبي محمد عبد الله) :

- كتاب الحدائق في المطالب العالية الفلسفة العويصة عرض وتحقيق محمد زاهر الكوثري ط 1 شوال 1365 هـ شتنبر 1946م.

- بوترو (إميل) :

- كتاب العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة فؤاد الأهواني، الهيأة العامة للكتاب 1973م.

-بدوي (عبد الرحمن) :

-كتاب "ربيع الفكر اليوناني" دار القلم ط 5 بيروت 1979م.

– كتاب خريف الفكر اليوناني دار القلم ط 5 بيروت 1979م.
– كتاب شخصيات قلقة في الإسلام ط 3، 1978م.
– كتاب شطحات الصوفية، الكويت ط 3، 1978م.

– بروكلمان (كارل) :

– كتاب تاريخ الأدب العربي، دار المعارف القاهرة 1961-1962.

– بلدي (نجيب) :

– كتاب : تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية دار المعارف 1962.

– برجسون (هنري) :

– كتاب : منبعا الأخلاق والدين، تعريف سامي الدروبي وعبد الله عبد الكريم ط 2، 1984.

– البادسي (عبد الحق بن اسماعيل) :

– كتاب المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف تحقيق سعيد أحمد اعراب الرباط 1982م.

– البوني (أحمد بن علي) :

– شمس المعارف الكبرى، أربعة أجزاء بيروت 1980م.

– البيروني (أبو الريحان) :

– كتاب تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب 1983.

– التادلي (أبو يعقوب) :

– كتاب التشوف إلى جال التصوف تحقيق أحمد التوفيق، ط 1،الرباط 1984م.

– التفتزاني (أبو الوفا) :

– كتاب ابن عطاء الله الاسكندري وتصوفه ط 1 القاهرة 1975م.
–كتاب :ابن سبعين" وفلسفته الصوفية، ط 1 بيروت 1973م.

– الطريقة الأكبرية : الكتاب التذكاري المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون .. القاهرة 1969م.
– كتاب : "مدخل إلى التصوف الإسلامي" دار الثقافة ط 2 القاهرة 1976م.
– مقال "ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته"، مجلة مدريد ومجلد 6، 1958م.

– **تيزيني (طيب) :**

– كتاب "مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي الإسلامي الوسيط" ط 1 دمشق 1971م.

التجيبي (ابن ليون) :

– كتاب "الإنالة العلمية في طريق الفقراء المتجردة من الصوفية" مخطوط الخزانة العامة، الرباط رقم 1036 – D 1556

– **جولد سيهر :**

كتاب العقيدة والشريعة في الإسلام دار الرائد العربي بيروت 1964م.

– **الجابري (محمد عابد) :**

– كتاب المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية دار تبقال الرباط 1986 وهي نص المداخلة التي تقدم بها الكاتب إلى الملتقى السنوي لجماعة الدراسات العربية للتاريخ والمجتمع استنبول 1985م.
– كتاب : "العصبية والدولة" دار النشر المغربية الدار البيضاء دون تاريخ ط 2.
– كتاب نحن والتراث المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط4 1985م.
– كتاب : "بنية العقل العربي" نقد العقل العربي 2 .

– **الجيوشي (محمد إبراهيم) :**

– كتاب بين التصوف والأدب القاهرة دون تاريخ.

– **جماعة من الأساتذة السوفييت :**

–كتاب : "المادية الديالكتيكية" ترجمة بدر الدين السباعي دار الجماهير دمشق ط 1. دون تاريخ.

- **الجيلي (عبد الكريم) :**
- كتاب : "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل"، دار الرشاد – المغرب ط 1 1998م.
- كتاب : "شرح مشكلات الفتوحات المكية" دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان سنة 1992م.

- **الجرجاني (علي ايت محمد) :**
- كتاب التعريفات

- **حلمي (مصطفى) :**
- كتاب ابن الفارض والحب الإلهي دار المعارف، دون تاريخ.
- ابن مسرة دائرة المعارف الإسلامية مجلد 1.

- **حاجي (خليفة) :**
- كتاب كشف الظنون ست مجلدات دار الفكر بيروت 1982م.

- **الحميدي (ابن عبد الله محمد) :**
- كتاب جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس مكتبة نشر الثقافة الإسلامية القاهرة 1371هـ.

- **حركات (ابرهيم) :**
- كتاب المغرب عبر التاريخ دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء ط 2، 1405 هـ – 1984م.

- **الحلاج (أبو منصور) :**
- ديوان الحلاج : الشيبي كمال مصطفى دار الأندلس طبعة بيروت 1982م.

- **الحراق (محمد) :**
- كتاب : النور البراق في ترجمة محمد الحراق تطوان ط 1، 1968م.

- **ديورنت (ويل) :**
- كتاب قصة الحضارة ج 4 ترجمة محمد بدران القاهرة 1966م.
- **الراندي (ابن عباد) :**
- كتاب الرسائل الكبرى طبعة فاس 1320م.
- **راشد (محمد) :**
- كتاب "وحدة الوجود في الفكر العربي – الله الإنسان، العالم – اتحاد كتاب العرب 1985م.
- **زروق (أبو العباس أحمد بن أحمد) :**
- شرح نونية الششتري : مخطوط مكتبة الإسكوريال باسبانيا رقم 70186.
- كتاب قواعد التصوف تصحيح ومراجعة محمد زهري النجار –ذ– علي معبد فرغلي ط1. بيروت 1992م.
- **زكريا (إبراهيم) :**
- كتاب هيجل أو المثالية المطلقة القاهرة 1970م.
- **سالم (عبد العزيز) :**
- كتاب تاريخ مدينة الميرية الإسلامية بيروت 1969م.
- **السهروردي (ابو حفص عمر) :**
- كتاب : عوارف المعارف دار المعرفة بيروت دون تاريخ ضمن ج5 من إحياء علوم الدين للغزالي.
- السراج [الطوسي]
- كتاب : اللمع في التصوف حققه عبد الحليم محمود طه سرور وكذلك نشرة حققها وقدم لها عبد الحليم محمود وطه سرور مصر 1960.
- **سرفيالي (دار كرشان) وشارلز (مور) :**
- كتاب الفكر الهندي ترجمة ذة. ندرة اليازجي ط 1 دمشق 1967م.

- **الشيبي (كمال) :**
- كتاب الصلة بين التصوف والتشيع دار المعارف ط 2, 1969م.

- **الششتري (أبو الحسن) :**
- المقاليد الوجودية : مخطوط دار الكتب المصرية رقم 149 تصوف وميكروفيلم رقم 9986.
- الرسالة البغدادية نشرها وقدم لها (مري بيريز اورفوى) صحيفة الدراسات الشرقية العدد 18 دمشق 1977م.
- الديوان تقديم وتحقيق علي سامي النشار دار المعارف ط 1 الإسكندرية 1960م.
- أشعار ضمن مخطوط المكتبة الوطنية بباريس رقم N 7008 FOLIO 76

- **الرسالة العلمية :**

1–مخطوط الخزانة العامة الرباط رقم 3579–1795د

2–مخطوط دار الكتب القومية المصرية رقم 265 تصوف

3–مخطوط : ذ. عشاب قيم خزنة عبد الله كنون طنجة.

- **شبل (محمد فؤاد) :**
- كتاب حكمة الصين ج 1 القاهرة دون تاريخ.
- الأشعري (أبو الحسن) :
- كتاب مقالات الإسلاميين تحقيق محي الدين عبد المجيد القاهرة 1950م.

- **صبحي (أحمد محمد) :**
- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ط 3 بيروت 1992
- التصوف إيجابياته وسلبياته، عالم الفكر م 6 ع 19752

- **الصغير (عبد المجيد) :**
- كتاب إشكالية إصلاح الفكر الصوفي القرن 18/19 ط 1 المغرب 1988م.
- التصوف كوعي وممارسة ط 1 دار الثقافة البيضاء 1999.

- **الطويل (توفيق) :**
- كتاب قصة النزاع بين الدين والفلسفة القاهرة 1958م.

- **الطباق (أبو عبد الله) :**
- مخطوط في التصوف، الخزانة العامة، الرباط رقم 556 ك.

- **العدلوني الإدريسي محمد :**
- كتاب مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة ، دارالثقافة، البيضاء 1998
- كتاب فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين، دار الثقافة، البيضاء 1999م
- كتاب المرحلة الإبتدائية في تكون التصوف الفلسفي : ابن مسرة ومدرسته، دار الثقافة ، البيضاء 2000م
- كتاب الرسالة الششترية ، دار الثقافة ، البيضاء 20004م

- **عفيفي (أبو العلا) :**
- "نظرية الإسلاميين في الكلمة" مجلة كلية الآداب القاهرة مج II الجزء الأول القاهرة 1934م.
- مقال من أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب القاهرة أ. ج 1933م.
- كتاب التصوف الثورة الروحية في الإسلام دار الشعب بيروت.
- ابن قسي وكتاب خلع النعلين مجلة كلية الآداب الإسكندرية عدد II.

- **عاطف جودة نصر :**
- كتاب الرمز الشعري عند الصوفية دار الأندلس دون تاريخ.

- **العطار (سليمان) :**
- كتاب الخيال والشعر في تصوف الأندلس القاهرة 1981م.

- **عنان (محمد عبد الله) :**
- كتاب : نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين ط 2 القاهرة 1966م.

– عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس ح 2 القسم 2 عصر الموحدين وانهيار الأندلس الكبرى ط 1 القاهرة 1964م.

– **العبادي (أحمد مختار) :**

– كتاب في التاريخ العباسي والأندلسي دار النهضة العربية بيروت 1972م.

– **الغزالي (أبو حامد) :**

– كتاب إحياء علوم الدين خمس مجلدات دار الفكر دون تاريخ.

– كتاب المنقذ من الضلال بيروت بدون تاريخ.

– **غالب (مصطفى) :**

– كتاب الحركات الباطنية في الإسلام دار الكتاب العربي بيروت ط1 دون تاريخ.

– كتاب إخوان الصفا بيروت 1979م.

– **الغبريني (أبو العباس) :**

– كتاب "عنوان الدراية" تحقيق عادل نويهض بيروت 1979م.

– **غني (قاسم) :**

– كتاب "تاريخ التصوف الإسلامي" ترجمه عن الفارسية صادق نشأة القاهرة 1972م.

– **الفاسي (تقي الدين) :**

– كتاب العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ثمان أجزاء الجزء 8/5.

– **القفطي :**

– كتاب عن أخبار العلماء بأخبار الحكماء بيروت دون تاريخ.

– **القبلي (محمد) :**

– كتاب "مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط" دار تبقال ط 1، 1987.

- **القاشاني (عبد الرزاق) :**
- كتاب اصطلاحات الصوفية تحقيق محمد كمال إبراهيم ط 1 مصر 1981 م.

- **كرم (يوسف) :**
- كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ط 5 مصر 1969م.
- كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية. دار القلم، بيروت لبنان، طبعة جديدة، بدون تاريخ.

- **كربان (هندري) :**
- كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية بيروت 1968م.

- **الكتاني (محمد جعفر) :**
- كتاب سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس، فاس 1309هـ.

- **الكوفي (أبو البقاء أيوب موسى) :**
- كتاب الكليات دمشق 1982 م.

- **الكلباذي :**
- كتاب التعرف لمذهب التصوف طبعة مصر 1969م تقديم وتحقيق محمود النوري ط1 لبنان 1980م.

- **المقري التلمساني (أحمد بن محمد) :**
- كتاب نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب سبعة أجزاء تحقيق إحسان عباس بيروت 1968م.
- كتاب : أزهار الرياض في أخبار عياض لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1933 — 1934.

- **المراكشي (ابن عذاري) :**
- كتاب البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب تحقيق : محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي دار الكتاب الدار البيضاء 1978م.

-مفتاح (محمد) :

- كتاب : الخطاب الصوفي ط 1 دار الرشاد المغرب 1998.

- محمود (عبد القادر) :

- مقال : ابن خلدون والتصوف بجلة كلية الآداب القاهرة عدد 1964/27/26م.

- كتاب الفلسفة الصوفية في الإسلام القاهرة 1966م.

- مؤلف مجهول من أهل ق 18م

- كتاب "الحلل الموشية في ذكر الأخبار والمراكشية" تحقيق د. تسهيل وعبد القادر زمامة دار الرشاد الحديثة ط 1. 1980م.

- مروة (حسين) :

- كتاب "النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" ط 1 بيروت 1979م.

- ماسون (بول) :

- كتاب : "الفلسفة في الشرق" ترجمته د.محمد يوسف موسى دار المعارف القاهرة 1945م.

- مخلوف (محمد بن محمد) :

- كتاب شجرة النور الزكية في طبقات المالكية دار الفكر دون تاريخ.

- ماسنيون (لويس) :

- أربع نصوص تتعلق بالحلاج نشر وترجمة د. عبد الرحمن بدوي شخصيات قلقة في الإسلام ط 2 الكويت 1978م.

- منصف (عبد الحق) :

- كتاب الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محي الدين بن عربي) ط 1 الرباط 1988م.

- مكي (محمود علي) :

- التصوف في الأندلس مجلة البينة سنة 1962م.

– التشيع بالأندلس صحيفة المعهد المصري مجلد II القاهرة 1988م.
– التصوف مبادؤه وأصوله البينة 1962م.
– الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام في الصحراء الكبرى مجلة المعهد المصري بمدريد، مدريد 1981م.

–محسن (جمال الدين) :

–مقال "العلاقات الثقافية بين الأندلس والبلاد العربية" مجلة المناهل زالمغربية العدد 31 خاص بندوة ابن حبان.

– مؤلف مجهول :

– شرح عهد ابن سبعين لتلامذته تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي القاهرة 1972م.

– نيكولسون (رينولد) :

– كتاب : "في التصوف الإسلامي وتاريخه" ترجمته وتعليق أبو العلا عفيفي القاهرة 1969م.

– النشار (علي سامي) والشربيني (عباس) :

– كتاب "الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية" دار المعارف الإسكندرية ط 1، 1972.
– كتاب "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين"، القاهرة 1356 هـ.
– كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام دار المعارف 3 أجزاء ط 4, 1969م.
– كتاب مناهج البحث عند مفكري الإسلام دار المعارف 1966م.
– مقال عن الششتري مجلة المعهد المصري عدد 1 مدريد 1953م.

– النباهي (أبو الحسن بن عبد الله) :

– كتاب "تاريخ قضاة الأندلس أو المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا" دار الآفاق الجديدة بيروت ط مصححة 1980م.

- **الناصري (أبو العباس أحمد بن خالد) :**

- كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري دار الكتاب البيضاء 1954م.

- **نصر (حامد أبو زيد) :**

-كتاب فلسفة التأويل ط 4 الدار البيضاء 1998

- **هويدي (يحيى) :**

- كتاب "تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية" ح 1 القاهرة 1965م.

- **الهجويري (أبو الحسن علي) :**

- كتاب "كشف المحجوب" دراسة وترجمته وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل ح 1 مصر 1974م.

- **النابلسي (عبد الغني) :**

- رد المفتري عن الطعن في الششتري، نشر الأب أغناطيوس عبده الخليفة اليسوعي، مجلة المشرق ص 629 إلى 639.
- إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود نشر الأب إغناطيوس عبده خليفة اليسوعي مجلة المشرق ص من 304 إلى 317.

- **الونشريسي :**

- كتاب المعيار والجامع المعرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب 12 جزء بيروت دون تاريخ.

- **يفوت (سالم) :**

- كتاب : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ط 1، 1982م المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.

مصادر ومراجع بلغات أجنبية

ASIN PALACIOS (M) :

- Ibn Massara y su Escuela Madrid 1914.
- Introduction "Al Arte de La Logica por Aben Tomlus de Al Cira texto arabo y traduction espagnola Madrid 1916.
- Ibn Al Arif Mahassin Al Majalis Paris 1933.
- Un Précursor hispano-musulman de sain jaun de la Cruz, R. Al Andalus Vol I pp. 7 à 79 Madrid 1933.
- Ibn Massara y su Escuela de Estuadies Madrid 1942 Tr, en anglais Douglas Young Leiden 1978.

(Levy) Provancal : Hesperis Année 1925 1ère Tr.

(Farhat) Dachaoui : Tentative d'infiltration siite en Espagne Musulmane sour le Rène d'Alhakam II Revue Al Andalous Année 1928 Fas 23.

GOLDZIHER :

- Introduction au livre de Mohamed Ibn Tommert Mehdi des Almohades 1903.
- Ibn Barragan dans Z D M, GLXVII 1944

Renan E : Averroes et l'Averroisme 8ème Edition 1925.

LOUIS MASSIGNON :

- Regueil de textes inedit, Paris 1929.
- Ibn Sabin et la critique dans l'histoire de la philosophie musulmane, in memorial H. Basset Paris 1924.

Recherches sur Shushtari Poète Andalous... in Melanges W. M Paris Cie, 950.

Ur voy (D. M. Th) "Une étude Sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat du milieu du XIII T VIII Paris 1972 Regutation du Calomniateur de Shustari in Studia Islamica t, XLIV, 1976.

- Les thèmes chretiens chez Ibn Sabiin.

Loubignac - un saint Berbre "Moulay Bouazza Histoire et légende 3 Hesperis T 31 Année 1944.

Dermenghem (Emile) vie des saints musulmants Edtitions Baconnier Alger sans date.
Nwia (Paul) LX SJ, IB Abbad de Ronda Revue de recherches et d'études instituts des lettres Orient.
Madkour (Ibrahim) "L'organon d'Aristot dans le Monde Arabe.

LATOR (ESTEBANE) :
- Ibn Sabin de Morcia y bud alarif en revista Al. Andalus, Vol Ix Madrid 1944 FASC 2.

MEHREN
- Ibn Sabin, Correspondance avec l'empereur Frederic II dans, Journal Asiatique T XVI Année 1879.

AFIFI (Abou L'Ila) :
The mystical philosophie of Muhidin Ibnou l'Arabi Cambridge 1939.

JACK CHALLANGER :
Theorie de la connaissance J. Vrin 1978 Brier (Emile) Histoire de la philosophie (P.U.F) 1950.

CORBIN (Henry)
L'immagination Créatrice chez Ibn Arabi Paris 1958 Edition Flamarion.
Bergson (Henri) les deux sources de la morale et de la religion, Press Universitaire de France, Paris 1976.
Lahoust (Chisme dans l'Islame Paris Payo 1933) Revue Africaine.
Mosqué et Tambeau de sidi H'Aloui 4ème Année N) 21 Février 1860.

COLIN G. S :
Abdelhaq El Badissi. Archives Marocaines XXXVI 1926.

Nietzche (F) :
Le livre du Philosphe : Tradu-Angèle Krémer nariетté. Flamarion 1969.

William (J) :
The Varieties of religions experience Library London 1928.

المحتويات

المقدمة 5

مدخل : عصر الششتري التاريخي والفكري، والتصوف على عهده 13

الباب الأول: في التعريف بالششتري 53

– تمهيد 55

– الفصل الأول : تاريخ حياة الششتري الزمانية والفكرية ومراحلها 59

– الفصل الثاني : مؤلفات الششتري 107

– الفصل الثالث : الششتري بين خصومه وأنصاره 129

– خاتمة الباب الأول 154

الباب الثاني: فلسفة الششتري الصوفية 157

– تمهيد 159

– الفصل الرابع : تصوف الششتري ومبحث الوجود في مذهبه 161

– الفصل الخامس : مبحث المعرفة في مذهب الششتري الصوفي الفلسفي 239

– الفصل السادس : مبحث الأخلاق في مذهب الششتري الصوفي الفلسفي أو الطريقة الششبرية 300

– خاتمة الباب الثاني 367

– استخلاص عام 370

ملحق : ملحق خاص بأهم مصطلحات الششتري الصوفية 377

فهرس المصادر والمراجع 395

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء